الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

# ظاهرة التكفير

## في الفكر الإسلامي

دراسة في تاريخ التكفير في الفكر الإسلامي ، ومجتمعه ، ومبرراته



دار الهادي



مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع ايمان أبي طالب في كفة ميزان وايمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح ايمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

# ظاهرة التكفير
# في الفكر الإسلامي

الطبعة الأولى
١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

ISBN : 9953-484-42-2

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ ـ ٠٣/٨٩٦٣٢٩ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي

# ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي

## دراسةٌ في تاريخ التكفير في الفكر الإسلامي، ومجتمعه، ومبرراته




بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة

علينا أن نعترف، في بداية البحث، أنّ تقسيم الناس إلى مسلم وكافر، من التقسيمات التي أقرّها الإسلام، وذكرها القرآن، فليس في تصنيف الناس إلى هذين القسمين أي بدعةٍ، أو ضلالة. ولم تكمن المشكلة في أي آنٍ من الآنات في هذا التقسيم. قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ لَهُ ٱلْمُلْكُ وَلَهُ ٱلْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢﴾﴾[1]. وإنما تكمن في مكانٍ آخر، في تحديد مفهوم الكفر بمعناه العقائدي الذي تترتب عليه الأحكام الشرعية في الحياة الدنيا، وتحديد معايير الحكم بتكفير أحدٍ ما.

ولن يكون لهذه المشكلة شأنٌ خطيرٌ إذا كان الخلاف في تحديد مفهوم الكفر، ومعاييره، مجرد خلافٍ فكريّ. والذي يجعلها مشكلةً خطيرةً أن تخرج من دائرة الخلاف الفكري إلى مجال التطبيق العملي، وترتيب آثار الكفر على من تراه كافراً.

هنا يصبح التكفير ظاهرةً، لا مجال للتسامح في أي خطأٍ فيها، لأنّ الخطأ يكلّف دماءً وأعراضاً وأموالاً، وهي أمور كانت دائماً محطّ احتياط الفقهاء والعلماء، فمثل هذا الخطأ مكلفٌ في الدنيا، ومميتٌ لأمةٍ تحتضن هذه الظاهرة، كما أنّه مكلفٌ في الآخرة. فهل يعقل أن لا تكون العناية

---

(١) سورة التغابن الآيتان ١ ـ ٢.

فائقةً في التحرّز عن الوقوع في مثل هذا الخطأ، وهل يعقل أن نرى هذا التساهل في مثل هذا الشأن الخطير.

ولقد كانت ظاهرة التكفير أمراً ملفتاً على مدى قرونٍ طويلة، لكنها لم تبلغ ما بلغته في هذا العصر، ولم تكن بالقوة التي هي عليها الآن، فأضحت أمراً يستدعي الدراسة والتحليل. وفي علم الكلام والفقه بحوثٌ واسعةٌ في هذه المسألة. وقد سجّل في هذا اختلافٌ واسعٌ بين المذاهب الإسلامية، بل بين علماء المذهب الواحد. وفي هذا السياق تسجّل عدة مصطلحات: الإيمان، الإسلام، الفسق، النفاق، الكفر، الشرك. فكان أن بحث العلماء في المائز بين هذه العناوين، وهل يجتمع إيمانٌ مع فسق، أو إسلامٌ مع نفاق، أو إيمانٌ مع شرك، أو أي صفةٍ مع صفة أخرى؟.

لقد ظهرت عبر التاريخ فِرَقٌ عديدة كان لكلٌ منها رأيها في كل من العناوين المشار إليها، وقد كانت ظاهرة التكفير واضحةً في كل فرقة من تلك الفرق الإسلامية، تصدّى لها أبناء الفرقة نفسها. وكان لاختلاف المعايير أثره البارز في اختلاف الآراء في تلك الأمور. كما كان لطول الزمن، وضياع كثيرٍ من النصوص، ودرس كثير منها، واضطراب وتعارض جملةٍ أخرى من النصوص، ووضع الحديث خدمةً لسلطان، أو هوى، الدور الأبرز في تعميق تلك الخلافات، مع عدم إغفال الجانب السياسي من تأثيره البالغ في ذلك.

إلاّ أنّ الذي يظهر للمتتبع في تاريخ الإسلام السابق والحديث، يجد أنّ هناك ظاهرتين تتشابهان فيما بينهما، إن على مستوى أسلوب التكفير، أو على مستوى الممارسات، أو على مستوى صفات أهل تلك الظاهرتين: ظاهرة معاصرة، وظاهرة ماضية. فأصحاب تلك الظاهرتين مارسوا، عندما سنحت لهم الفرصة، وتملّكوا القوة، أبشع الممارسات ضد المسلمين الآخرين من أتباع المذاهب الأخرى، تحت تبريرٍ واحدٍ هو: كفّار لا حرمة

لدمائهم، ولا لأعراضهم، ولا لأموالهم. فهم، أعني أصحاب تلك الظاهرة، غلاظٌ أجلافٌ، أخذوا من الدين شكله، وحدّدوا أطره، وكفّروا من خرج عنها. دون أن يعطوا عذراً لجاهلٍ إن كان مخطئاً، ولا احتمالاً لغلوهم أو تقصيرهم فيما يطرحونه من أفكار. جازمين باتّين بما هو الدين الحنيف، كأنّ القرآن عليهم أنزل، والوحي عليهم نزل، والرسول إليهم أرسل. فهم الفاهمون للإسلام، وهم المفسّرون للقرآن، وهم أولياء الرسول ﷺ، ومن عداهم، إمّا معهم أو ضدهم، ومن كان ضدّهم فهو عدو الله ورسوله. والأغرب من كل ذلك أنّهم يكفّرون من لا يكفّر من حكموا بكفره.

وعلى كل حالٍ لن يصح الحديث عن ظاهرة التكفير المعاصرة، دون العودة إلى بدايات القضية، إلى المفاهيم الأساسية، لما عرف في علم الكلام تحت اسم الأسماء والأحكام، وتحديد المقصود الشرعي من كلمات «الإسلام، الإيمان، الكفر، والشرك».

ولقد سجّل التاريخ أنّ أوّل من وجّه تهمة الكفر إلى المسلمين، أو طوائف منهم هم الخوارج، تحت عنوان كفر مرتكب الكبيرة، ففتحوا بذلك سجالاً واسعاً حول ذلك. كان ممن تصدى لهم أمير المؤمنين عليه السلام فكراً وجهاداً.

وإذا لاقى كلام الخوارج حين أطلقوا التكفير استهجان عامة المسلمين والصحابة، على اختلاف أقوالهم ومذاهبهم، فإنّ روحية التكفير امتدت في المجتمعات الإسلامية واستحكمت. فبدل أن يتم القضاء على ظاهرة التكفير عند الخوارج اتسعت، فلا تكاد تجد مذهباً إلاّ وبين أنصاره من يكفّر أهل المذاهب الأخرى، غير عابئين بعذر المعذور، ولا بمصالح الإسلام والمسلمين، واجتمعت مع هذا عصبياتٌ وأحقادٌ كانت كافيةً لدفع الناس ليقاتلوا بعضهم بعضاً. ودافع العصبية والحقد أشدّ أثراً من دافع الإيمان

والصدق مع الله، وأعظم خطراً من أيّ شيءٍ آخر. ولو كان الأمر كما يدّعون من أنّهم ينطلقون من إيمانهم وصدقهم في تديّنهم فلماذا لا نلحظ ردود الفعل نفسها باتجاه كلّ الكافرين، والمشركين. مع أنّنا قد نجد قوماً من أهل التكفير، مهما كان انتماؤهم المذهبي، يتسامحون مع غير أبناء دينهم، ومع أهل الوثنية، بما لا يتسامحون به مع بعضهم البعض. فلو كان دافعهم دينياً لوجب أن يتجلى هذا الدافع في كل موقعٍ شابهه، بل لوجب أن يكون الدّافع أشدّ في المواطن الأشدّ، لا أن يضعف في مواضع الشدّة ويشتدّ في مواضع اللّين. كلّ هذا يكشف عن أنّ القضية ليست قضية إيمانٍ وتدينٍ، بل قضية حقدٍ وعصبيات. هو الحقد نفسه الذي يمنعنا من أن يصدّق بعضنا البعض فيما نكشفه من معتقدات. فقد حكموا على الآخرين سلفاً، وحدّدوا لهم معتقدات مهما أنكروها، ومهما صرحوا بأنّهم لا يقولون بها، فالقلم قد كتب، والأمر قد حسم، فلا فهم ولا تفاهم.

السؤال الجوهريّ الذي علينا البحث عن جوابٍ عنه بكل صدق: أين الشيطان من كل هذا؟. أين الشيطان في ظاهرة التكفير؟

لا يعني هذا السؤال أنّ كلّ تكفيرٍ هو من الشيطان، فالقرآن الكريم، والسنة النبوية صريحان في تكفير أقوامٍ وفئاتٍ من الناس، إلاّ أنّ المستند دائماً يرجع إلى أمرٍ عقائدي يكون المنكِر فيه ملتفتاً إلى إنكاره، ولا يكفي أن يتبنّى امرؤٌ ما مبدأً عقائدياً يراه الآخر منافياً للتوحيد، إن لم يكن ذاك ملتفتاً لمنافاته مع التوحيد. ولا تكاد تجد مذهباً لا يعترض على أهل مذهبٍ آخر بأنّهم يحملون عقائد تنافي التوحيد، بل ربما تجد هذا الاعتراض بين أهل المذهب الواحد، دون أن يكفّر بعضهم بعضاً لأجل ذلك. فالسؤال عن موضع الشيطان من ظاهرة التكفير، إنّما هو حين تتسع دائرة التكفير لتطال جميع أو معظم المسلمين، عدا الذين ينتمون إلى مذهب المكفرين، كما كان عليه الخوارج في بداية نشأتهم عندما حكموا

بكفر كل المسلمين عداهم، واعتبروا ديارهم ديار حربٍ وكفرٍ كما أشرنا.

كانت ظاهرة الخوارج درساً بالغ الثمن للمسلمين، فصاروا يحذرون بعضهم البعض أن يكونوا مثلهم في طريقة تعاطيهم مع سائر المسلمين، فعن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾[1]، قال: حرّمت هذه الآية دماء أهل القبلة.

من المفيد للمسلمين القيام بمراجعة دقيقة لكثير من الأفكار التي يحملونها، والتي ساهمت أجواء تاريخيةٌ متوترةٌ في ترسيخها حتى غدت من المسلّمات التي يصعب على الإنسان أن يواجه فيها نفسه فضلاً عن أن يواجه غيره، أو أن يستمع إلى ملاحظاتٍ بشأنها من قبل الآخرين، وربما تبدّى منه ردُّ فعلٍ سلبيٌّ إزاء ملاحظاتٍ كهذه.

من المهم جداً لنا نحن المسلمين أن نفتش عن سرّ هذا الخلل الخطير المعشش فينا، والذي يمنع الكثير منّا من إمكانية التفاهم فيما بيننا، خاصةً ونحن نعيش ساحة صراعٍ إزاء عدوٍ لا همّ له إلاّ القضاء على المسلمين من دون النظر إلى مذاهبهم واختلافاتهم الفقهية والعقائدية إلاّ على مستوى الاستفادة منها لتطبيق ما أمكنه من نظرية «فرّق تسد»، مستفيداً من ظاهرة التكفير إلى أقصى حدّ ليحرّض فئةً من المسلمين على فئاتٍ أخرى، وقد يقنعهم بأنّ تلك الفئات هي عدوٌّ مشتركٌ بينهما، فيتعاونان ويمدّ المستكبر المكفِّر بالمال. وهي سياسةٌ تجد الكثير من المساعدين لها في ساحتنا الداخلية، وتهيّئ لهم السبيل واسعاً أمام تحقيق طموحاتهم وأهدافهم.

إلى متى يبقى المسلمون يكفر بعضهم بعضاً، وهل حقاً أنّ الجنةَ حكرٌ على طائفةٍ واحدةٍ من المسلمين، لا يدخلها إلاّ من انتمى إليها، فيحرم منها من لم يكن مسلماً، كما يحرم منها من كان مسلماً ولم يكن من

---

(١) سورة التوبة الآية ١١.

أتباع تلك الطائفة؟. ولو فرضنا أنّ الجنةَ حكرٌ على تلك الطائفة، فهل يصير دم ومال غيرها من المسلمين، فضلاً عن غير المسلمين مهدورَين يجوز معهما القتل والنهب والسلب؟. أليست هذه هي نظرة بعض المسلمين إلى الآخرين؟، أليس هذا ما يعيق اتفاق المسلمين فيما بينهم، وتحقيق الحد الأدنى من الانسجام والتفاهم والاعتراف بالآخر؟.

ربما يتسرع البعض بالإجابة عن بعض الأسئلة التي مرت بحديثٍ مشهورٍ يرويه كلّ المسلمين حول الفرقة الناجية وأنّها فرقةٌ واحدة، وهو حديثٌ سنتعرض له ولعلاقته بظاهرة التكفير في خاتمة الكتاب. لكن هل هذه الإجابة دقيقةٌ على السؤال المطروح؟ هل كان رسول الله ﷺ يعني بقوله ذاك أنّ من لم ينتم إلى تلك الفرقة هو من أهل النار حتماً، وهل كان يقصد ﷺ من ذلك أَنّ من لم ينتَمِ إلى تلك الفرقة يكون كافراً كفراً يستباح معه دمه وماله؟. وفي الأساس هل كل كافرٍ هو مستباح المال والدم، أم هناك ضوابط شرعيةٌ قد غفل عنها الكثير منّا بفعل العصبيات والتوترات التي أذكاها أعداء هذه الأمّة على مرّ التاريخ؟.

إذن لا بد من العودة إلى بعض الجذور الفكرية لنرى مدى صدقيتنا وصدقنا في إسلامنا، عندما نعيش تلك الحالات النافرة في نفوسنا، سواءً علينا أأظهرناها أم لم نظهرها.

على هذا الأساس لن يفاجئنا أن نجد من يحكم على شخصٍ آخر قضى عمره بالجهاد والتضحية في سبيل الله حتى استشهد بأنّه من أهل النار لمجرد أنّه ينتمي إلى مذهبٍ آخر يراه باطلاً، كما لن يفاجئنا أن نجد من يتردّد في إمكانية التعاون مع أبناء المذهب الآخر بحجّة أنّه لم يكن ﴿مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾.

بما ذكرنا نكون قد أشرنا إلى بعض العوائق الكبيرة التي تحول دون تعاون المسلمين فيما بينهم.

وقد شكّلت ظاهرة التكفير في بداية نشوئها استثناءً في حركة الأمة وفكرها، وخروجاً عن مألوف الثقافة الإسلامية التي رسّخها رسول الله ﷺ، رغم وضوح مصطلحات الكفر والفسق والضلال في ثقافة المسلمين. ولم يكن خروج تلك الظاهرة عن المألوف الثقافي لجهل الأمة آنذاك بتشخيص موارد تطبيق عنوان التكفير، بل كان لتضييق دائرة التكفير إلى الدائرة الأخص بكثير من العصيان والضلال والانحرافات. فليس كلّ عصيانٍ أو ضلالٍ أو انحرافٍ كفراً. وأوّل ما نشأت تلك الظاهرة كانت على يد الخوارج الذين وجهوا الحكم بالتكفير ضد كلّ من خالفهم، ثم برّروا ذلك فيما بعد بتبريراتٍ ظهر بوضوحٍ أنّها محض تبريرٍ متأخرٍ لسلوكهم. وكانت السيدة عائشة أوّل من أطلقت التكفير الذي يخفي خلفيات سياسية، وهو ما أطلقته ضد عثمان عندما قالت «اقتلوا نعثلاً فقد كفر»[1]، لكن لم يتعدَّ هذا الدائرة الفردية، والذي عدّاه إلى دائرةٍ عامةٍ تنال المجتمع الإسلامي هم الخوارج.

وكان لطول الزمان، وتباعد المسلمين عن عصر النص، وتنافسهم على السلطان، وتباعدهم عن بعضهم، وعصبياتهم التي كانت تشتد مع طول الزمان، وحروبهم فيما بينهم، الأثر الكبير في نمو ظاهرة التكفير، وصيرورتها فيما بعد كالأصل في حركة الأمة بعد أن كانت الاستثناء، وصار المعتدلون الرافضون للتكفير هم الاستثناء، وغدوا متهمين إما في فهمهم للإسلام، أو في ضعفهم أمام «الأعداء»، وتخاذلهم أمام نصرة الحقّ الذي يزعمون. وكانت كلّ مظاهر التكفير تخفي في الأعمّ الأغلب منها، خلفياتٍ

---

(١) رواه الطبري في تاريخه، ج ٣ ص ٤٧٧، وابن قتيبة الدينوري في الإمامة والسياسة، تحقيق الشيري ج١ ص ٧١، وابن الأثير في النهاية في غريب الحديث، ج ٥ ص ٨٠، وابن منظور في لسان العرب، ج ١١ ص ٦٧٠، والزبيدي في تاج العروس، ج ٨ ص ١٤١، والرازي في المحصول، ج ٤ ص٣٤٣، وابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ٦ ص ٢١٥، ناسباً له إلى كل من صنف في السير والأخبار. وقال أغلبهم إن ذلك منها كان حين غاضبته وذهبت إلى مكة.

سياسية إقصائية، فكان أقوى سلاحٍ لإقصاء الآخرين هو سلاح التكفير، فأسيء استخدامه أيّما إساءة، وقام الأمويون والعباسيون بتدعيم هذه الظواهر، حتى أنّهم مارسوها بأنفسهم، مستفيدين من وعّاظ سلاطين. كما كانت تخفي في أحيان قليلة خلفياتٍ انتقامية، كردٍّ فعلٍ على سياسة الإقصاء التي تمارس ضدها، فصار الكلّ يحارب الكلّ بسلاح التكفير. ومن هنا لا تكاد تجد مذهباً إلاّ وتطلّ من جنباته فئاتٌ تحمل لواء التكفير ضد المذاهب الأخرى، وقد تكفّر أبناء مذهبها إن لم توافقها على هذا التكفير، فتكفّر من يشكّ بتكفير من كفّروه. ولم يسلم من هذا الأمر حتى الفكر الشيعي عموماً، إذ ظهرت فيه نظرياتٌ تكفيريةٌ أيضاً، راجت على مدى أزمنةٍ مديدةٍ، لكنّها عادت وانطفأت في العصور المتأخّرة، وعادت إلى ما كانت عليه الأمور في بدايات التشيّع، زمن رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين عليه السلام.

وكانت تنعكس ظاهرة التكفير بشكلٍ خطيرٍ عندما تحتضنها السلطة، فتنفجر مجازر ومذابح مذهبيةٌ من هنا وهناك، والمضحك المبكي أنّها كانت تتم تحت عنوان التقرب إلى الله تعالى، وهم أبعد ما يكونون عن هذا القرب، وأقرب ما يكونون إلى الشيطان الرجيم، فإنّ الدينَ أرحبُ بكثيرٍ من أن يضيق على كثيرٍ من المسلمين لأيّ فئةٍ انتموا، وليس بالضيق الذي يفترضه البعض، ولا يعني هذا أنّ الإسلام خليطٌ من حقٍّ وباطل، بل يعني أنّ الإسلام يستوعب الكثير من الخطّائين، والكثير من العاصين، ويستوعب الكثير من الغافلين القاصرين أو المقصرين.

ورغم اختلاف العلماء في فهم الفكر الحنبلي، فقد شكّل هذا الفكر الغطاء لظاهرةٍ أخرى بعد الخوارج، حملت لواء التكفير، ومارست سياسة الإقصاء تحت عنوان تكفير الآخرين، ومارست سياسة القضاء على الآخرين، وإن كانوا أشعريين، تحت عنوان الإشراك بالله والتكفير، فتفرّع

منه مذهب الوهابية الذي استعمل سلاح التكفير أقصى استعمالٍ ممكنٍ، عندما سنحت له الفرصة واستلم أتباعه الحكم. تكشف عنه الرسائل التي كتبها محمد بن عبد الوهاب، ومن قبله ابن تيمية، والكتابات التي كتبها علماء المسلمين من أهل المذاهب السنيّة الأخرى. ورغم الجهد الواضح الذي بذله كلٌّ من ابن تيمية وابن عبد الوهاب لبيان عدم التكفير، فإنّهما لم يُصدقا في ذلك، فقد كانت كلماتهم وممارساتهم أشدّ دلالةً على واقع حالهم وأمرهم. وقد كان الفكر السنّي أوّل من تصدّى لبيان أخطاء ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

علينا إذن أن نقوم بمراجعةٍ شاملةٍ لتقييمٍ صحيحٍ حول معايير التكفير، لا لمعايير سياسية كما قد يتوهّم البعض، بل لنفهم إسلامنا حقّ الفهم ونتعرّف إليه حقّ المعرفة.

وقد رأينا أنّ من واجبنا تقديم مثل هذه المراجعة لنطّلع أوّلاً على آراء علماء المذاهب وأئمتها في هذه القضية، ولنطّلع ثانياً على منشأ الشذوذ الذي أصاب الأمّة، وابتلاها بفتنةٍ عمياء لبست لباس الدّين، نسأله تعالى النجاة منها، والهداية إلى الحقّ فيها.

أشير هنا في نهاية هذه المقدمة، إلى أنّني من المؤمنين بقوةٍ بقضية الوحدة الإسلامية، ولا أعني الوحدة السياسية، فهذه الوحدة لا تعني إلاّ تأجيل الخلافات والصراعات، بل الوحدة الدينية، والاجتماعية، وأنّنا أمّةٌ واحدةٌ، مهما اختلفنا في وجوه النّظر لدينا حيال القضايا العقائدية أو الفقهية. أمّةٌ واحدةٌ نعذر بعضنا البعض فيما اختلفنا فيه، خاصةً نحن أبناء هذه الأجيال، حيث باب العذر قويٌ جداً، وأنّ لكثيرٍ من أهل المذاهب الأخرى المخالفين لي في المذهب حظاً من النجاة يوم القيامة، خلافاً لما يشيعه التكفيريون على اختلاف انتماءاتهم المذهبية، من سد باب العذر عن غيرهم، وهو ما سنعمل على توضيحه في هذا الكتاب ومناقشته مناقشةً

يتّجلى فيها أنّ القضية ليست مذهبية، بل ستجد الكثير من علماء المذاهب المختلفة مشتركين في ردِّ هذه الظاهرة، كما ستجدها ظاهرةً لم تكن حكراً على طائفةٍ دون أخرى، وإن غدت في هذه الأجيال حكراً على مذاهب معينة، وأتباع فكرٍ معين.

وقد بحثنا عن هذه الظاهرة في هذا الكتاب، ضمن ثلاثة فصول:

**الفصل الأول**: ناقشنا فيه مفهوم الإسلام والإيمان، وما هو المعتبر شرعاً لدى المذاهب الإسلامية حتى يصير المسلم مسلماً ومؤمناً، كما ناقشنا العلاقة بين المفهومين.

**الفصل الثاني**: ناقشنا فيه مفهوم الكفر وتحديداته، والأصول والمعايير المفترض اعتبارها للحكم بكفر مسلمٍ، أو كفر كافرٍ أصليٍّ، كفراً عقائدياً، أي فتشنا عن الضابطة العقائدية لذلكَ، إذ ستطّلع أنّ الكفر على أنواع منه العقائدي المخرج عن الإسلام، ومنه غير العقائدي غير المخرج عنه. ونبّهنا في هذا الفصل إلى شدّة تحرّز العلماء على اختلاف مذاهبهم عن التكفير، وتنبيههم من المخاطر الشرعية إزاءه.

**الفصل الثالث**: استعرضنا فيه لنماذج من التكفير، قد حيد فيها عن الضابطة العقائدية التي نكون قد بيّنّاها في الفصلين السابقين، سواءَ التّكفير المستند إلى قولٍ من الأقوال، ورأيٍ من الآراء، أو التكفير المستند إلى فعلٍ من الأفعال، أو التكفير المستند إلى مذهبٍ من المذاهب. ناقشنا كلّ ذلك اعتماداً على ما قرره أهل المذاهب، واختلافهم فيه، وبيان وجه الصواب.

**خاتمة**: تعرضنا فيها لحديث افتراق الأمة، وناقشنا ارتباطه بالتكفير، وفي مدى صحة هذا الربط.

## الفصل الأول

# الإسلام والإيمان

## البحث الأول:

# مفهوم الإسلام، لغة وشرعاً

ذكر الأصفهاني في مفرداته أن الإسلام في اللغة الدخول في السلم، وإذا صح ما ذكره يكون معنى لفظ الإسلام المستعمل في القرآن، والمتداول على ألسنة المسلمين، بعيداً عن المعنى اللغوي، لأنّ الدخول في السلم، يلحظ فيه علاقات الناس فيما بينهم، حيث يسلم الناس من بعضهم البعض، ويشعرون بالأمن والأمان فيما بينهم، بينما يبدو أنّ الاستعمال القرآني مختلفٌ عن ذلك، ولم يلحظ فيه إلا العلاقة بين الإنسان وربّه، كما ذكر في إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾[2]، مع أنّ لفظ أسلم هنا مستعملٌ في معناه اللغوي، فلا بدّ أن يكون المعنى اللغوي مختلفاً عن المعنى الذي ذكره الأصفهاني. وهذا المعنى اللغوي هو التسليم والانقياد، وهو المعنى المتداول للإسلام إذا نسب إلى الفرد، أو الأمة، فيقال مسلمٌ، وأمةٌ مسلمة. غايته أنّه في القرآن الكريم لوحظ ذلك التسليم بالنسبة لله تعالى، لا التسليم كيفما كان، ولأيٍّ كان. ولقد ورد في بعض الروايات المشهورة عن رسول الله ﷺ، «أنّ المسلم من سلم المسلمون

---

(١) سورة البقرة الآية ١٣١.

(٢) سورة المائدة الآية ٤٤.

من لسانه ويده»[1]، لكنَّها ليست في مقام بيان ما اشتق منه لفظ الإسلام، بل أرادت بيان أثر الإسلام، والتسليم لله تعالى، فمن كان مسلماً لله تعالى سلم الناس منه. ومن هنا فسر ابن منظور في لسان العرب الإسلام والاستسلام لغة بالانقياد، وجعله المناسبة مع معنى الإسلام في الشريعة، وهو إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي ﷺ. ومن هذا المعنى اللغوي اشتق لفظ السلم الذي يعني الخلوص للغير، يقال فلان سلم لفلان، أي مخلص له، ومنه قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾[2].

فإذا أظهر المرء الإسلام والانقياد للشريعة، تحققت بذلك حقوق الإسلام له وعليه، ويتحقق ذلك الإعلان ممن لم يكن مسلماً بالأصل بإعلان الشهادتين، وهو ليس شرطاً فيمن ولد من أبوين مسلمين، بل يحكم بإسلامه حتى يظهر منه خلافه.

والذي يظهر أن الإسلام مراتب، فمنه ما يكون باللسان، ومنه ما يكون بالقلب والجوارح، والأول يقال له الإسلام الظاهري، والثاني يقال له الإسلام الحقيقي الواقعي. فالأول هو مناط الحكم في الدنيا على امرئٍ بأنّه مسلم له حقوق المسلمين، وعليه ما عليهم، والثاني مناط الثواب ودخول الجنة في الآخرة. وعلينا التمييز بين المرتبتين حين قراءة الروايات الواردة في تفسير الإسلام، فمنها ما أراد بيان المرتبة الظاهرية منه، ومنها ما أراد بيان المرتبة الواقعية منه.

## كلام لأمير المؤمنين عليه السلام في نسبة الإسلام:

روى الشريف الرضيّ عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة أنّه قال:

---

(١) الكافي للشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٣٥، وصحيح البخاري ج ١ ص ٨.

(٢) سورة الزمر الآية ٢٩.

«لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»[١]. وفي نقل آخر: العمل الصالح[٢].

ورواه الشيخ الصدوق مع بعض الاختلاف بسند معتبر عن الإمام الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبه أحد قبلي ولا ينسبه أحد بعدي، الإسلام هو التسليم، والتسليم هو التصديق، والتصديق هو اليقين، واليقين هو الأداء، والأداء هو العمل. إنّ المؤمن أخذ دينه عن ربه، ولم يأخذه عن رأيه[٣]. والفرق بين النقلين كبير، فلم يذكر الإقرار في رواية الصدوق بينما ذكر في رواية الشريف الرضيّ.

ورواه الشيخ الكليني بسنده، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا رفعه قال: لأنسبن الإسلام نسبة لا ينسبه أحد قبلي، ولا ينسبه أحد بعدي إلا بمثل ذلك. إن الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو العمل، والعمل هو الأداء. إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، ولكن أتاه من ربه فأخذه[٤].

وهذه الرواية كرواية الرضيّ في ذكر الإقرار، إلا أنها انتقلت من الإقرار إلى العمل، ومنه إلى الأداء، بخلاف رواية الرضيّ التي انتقلت من الإقرار إلى الأداء، ومنه إلى العمل. لكنها شابهت رواية الشيخ الصدوق التي انتقلت من الأداء إلى العمل.

---

(١) خصائص الأئمة للشريف الرضي، ص ١٠٠.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٢٩.

(٣) الأمالي للشيخ الصدوق ص ٤٣٢، ومعاني الأخبار للشيخ الصدوق ص ١٨٥.

(٤) الكافي للكليني ج ٢ ص ٤٥.

وعلى كل حال فالظاهر أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكن في مقام بيان المرتبة الظاهرية من الإسلام، بل في مقام بيان المرتبة الواقعية منه. وتفسير الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ الإسلام بالتسليم يؤيد ما كنا ذكرناه من أنّ المعنى الشرعي للإسلام مقتنص من التسليم الذي يعني الخضوع، فلم يتصرف الإسلام في المعنى اللغوي إلا في حدود تحديد الجهة المستسلم لها، فلا يطلق الإسلام على مطلق تسليم. وقد عرّف الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ الإسلام على طريقة القياس المنطقي الذي يتوسط فيه الحد الأوسط بين المقدمتين، لكنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان ينتقل أحياناً من جزء الماهية، وأحياناً من لازم الماهية. فبدأ بتعريف الإسلام بأنه التسليم، والمقصود به التسليم لله تعالى، وهذا بيان للماهية، ثم عرّف التسليم بأنه اليقين، والمراد به اليقين بالله تعالى، وهذا بيان لجزء الماهية أو ملزومها، لأن التسليم الذي نتحدث عنه ليس تسليماً أمام سلطة دنيوية حتى يتسرب إليه الرياء والنفاق والخوف، بل أمام الله تعالى، وهذا التسليم غير ممكن إلا إذا سبقه اليقين. ثم عرّف اليقين بأنه التصديق أي التصديق به تعالى، وهذا بيان لماهية اليقين أو جزء الماهية، لأنّ المقصود بالتصديق هنا خصوص ما كان عن جزم وثبات وثقة في قلب المسلم. ثم عرّف التصديق بأنه الإقرار، بحسب رواية الشريف الرضيّ والشيخ الكليني، فكل من حصل له التصديق ترتب عليه الإقرار، فهذا تعريف بلازم الماهية. وليس المقصود بالإقرار هنا الاعتراف باللسان، خلافاً لما اختاره الشهيد الثاني[١]، لأنّ المفروض أنّ سياق الكلام يرتبط بالعلاقة بين العبد وربه، وبتحديد الإسلام الواقعي، ولا علاقة للناس به ولا للمجتمع، ولا للسلطة، والإقرار اللساني شأن اجتماعي، ليعرف إسلام المرء به، وليس شرطاً واقعياً في الإسلام الحقيقي، ولهذا لا يجب هذا الإقرار على من تولد من أبوين مسلمين عند بلوغه ليحكم عليه بإسلامه. فهو شرط ظاهري لمن

(١) حقائق الإيمان ص ١٣٠.

انتسب في الإسلام حديثاً، وليس هو محل نظر كلام الإمام عليه السلام. فالمراد من الإقرار الأعم من اللساني والقلبي، فلازم التصديق الإقرار، ولا معنى لهذا بدون ذاك. وليس استعمال الإقرار بهذا المعنى من الاستعمال المجازي كما ذهب إليه الشهيد الثاني[١]، بل هو استعمال حقيقي يشهد بذلك العرف قبل اللغة. وعلى فرض أنه مجاز فلا بأس بحمل اللفظ عليه أيضا بقرينة مقام الكلام، ومحل النظر فيه كما بينا. ولهذا عقب الإمام عليه السلام على ذلك بأن الإقرار هو الأداء، مع أنّ الإقرار اللساني لا يلزم منه الأداء أي أداء ما أقر به، وهو حق الله تعالى ورسوله. فبهذا عرفنا أنه أراد الإقرار القلبي، وإلا لكان في الكلام تنزل من الأعلى إلى الأدنى، ولكان انتقل من الإسلام الحقيقي إلى الإسلام الظاهري، وهذا يترتب عليه نحو من نقض الغرض.

ولما فسر الشهيد الثاني الإقرار بالاعتراف اللساني قال في تفسير تعريف التصديق بالإقرار: «والذي يظهر لي أنه تعريف بلازم عرفي، وذلك لأن من أذعن بالله ورسله وبيناتهم لا يكاد ينفك عن إظهار ذلك بلسانه، فإنّ الطبيعة جبلت على إظهار مضمرات القلوب كما دل عليه قوله عليه السلام: «ما أضمر أحدكم شيئاً إلا وأظهره الله على صفحات وجهه وفلتات لسانه»[٢]. ولما كان هذا الإقرار هنا مطلوباً للشارع، مع كونه في حكم ما هو من مقتضيات الطبيعة، نَبَّهَ عليه السلام على أن التصديق هو الإقرار مع تأكيد طلبه، حتى كان التصديق غير مقبول إلا به، أو غير معلوم للناس إلا به»[٣].

وهذا التفسير غير سليم لوجوه:

---

(١) حقائق الإيمان ص ١٣٠.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٤ ص ٧.

(٣) حقائق الإيمان المصدر سابق.

منها ما ذكرناه، فلا علاقة للإسلام الذي يعرفه الإمام عليه السلام بعلم الناس به.

ومنها أنّ عدم الانفكاك عادة لا يعني أنّه مما يتطلبه التصديق، وعندما يتم تعريف شيء بشيء، فالحد الأدنى في صحة التعريف أن يكون المعرف (بالكسر) مما يتطلبه طبيعة المعرف (بالفتح)، أما التلازم الطبعي فهذا لا يكفي لتصحيح التعريف، خاصة إذا كان التلازم غير دائم، والانفكاك ممكناً. أما التمثل بقوله عليه السلام «ما أضمر أحدكم شيئاً. .» فإنه لا يصحح ما قاله الشهيد الثاني، إذ ليس لك أن تفسر الخجل بأنه احمرار الوجه، نعم لك أن تجعل الاحمرار علامة عليه، وفرق بين الأمرين.

ومنها جعل الإقرار مطلوباً شرعاً حتى كان التصديق غير مقبول إلا به، مع أنّه كلام غير صحيح لما تقدم من أن القضية هنا ليست ملحوظة بالنظر إلى الأحكام الشرعية، بل بالنظر إلى الإسلام الحقيقي، وسيأتي أيضاً عند بحث الإيمان، أن التصديق مقبول بدون الإقرار، والإقرار اللساني مجرد علامة، وليس شرطاً في التصديق أو في الإسلام الحقيقي، بل ليس شرطاً حتى في الإسلام الظاهري، إذا علم منه الإسلام حقيقة، فلو أنّك رأيت أحد الكافرين في مسجد يصلي، وقال لك أسلمت، فلا يجب عليه أن يسمعك الشهادتين حتى تصدقه، كما لا يجب عليك أن تطلبهما منه حتى تصدقه.

ولو أصر الشهيد الثاني على أن المراد بالإقرار هنا الإقرار اللساني، لوجب أن يكون المقصود به الإقرار الصادق الكاشف عما في الضمير حقيقة، ليصح استكمال البحث في تعريف الإمام عليه السلام، وحمل الإقرار على الإقرار الصادق نحو مجاز أيضاً، بل إنه اضطر عند تفسير الأداء إلى أن يحمل الإقرار على الإقرار الكامل، حتى يصح تعريفه بالأداء، وهذا أيضاً نحو مجاز، فقد هرب من مجاز فوقع في غيره. مع أننا لم نفهم

معنى الإقرار، فإننا إذا فسرنا الإقرار بالاعتراف اللساني فليس فيه كمال ونقصان، بل هو إما أن يوجد أو لا يوجد، ولحوق الأداء به لا يجعل الإقرار كاملاً، كما أنّ عدم لحوق الأداء به لا يجعل الإقرار ناقصاً. فالتعبير بالإقرار الصادق، عند الإصرار على كون المراد به الإقرار اللساني، أولى من تعبير الإقرار الكامل.

وعلى كل حال فإن الإقرار هنا بمعنى الاعتراف النفسي والقلبي، الذي يقال له الإذعان، وهو من ماهية التصديق أو لوازمه المترتبة عليه، وهذا الإقرار يستلزم أداء حق الله تعالى وحق رسوله، والأداء ليس إلا العمل. والفرق بين العمل والأداء، أن الأداء عنوان العمل، فالعمل يؤتى به أداء لحق الله تعالى، لهذا يدخل في دافع العمل وهو الذي يعنونه بعنوان العمل الصالح، وهذا قرينة على أن النقل الصحيح الانتقال من الأداء إلى العمل لا العكس.

ومما يدل على أنّه عليه السلام في مقام بيان الإسلام الحقيقي لا الظاهري، ذكره عليه السلام في آخر روايتي الصدوق والكليني، أن المؤمن لا يأخذ دينه إلا عن ربه لا من غيره أو من رأيه. وقد ذكر الإمام عليه السلام في سياق التعليل للتسليم وما تبعه من أوصاف.

وليعلم أن بعض المعتزلة حاولوا أن يستفيدوا من كلام الإمام علي عليه السلام ما يوافق مذهبهم في أن العمل جزء من الإيمان، وسيأتي نقل كلامهم ومناقشته في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

## الإسلام الذي تحقن به الدماء:

يشكل الإسلام موضوعاً لجملة من الآثار الشرعية مثل الزواج، والميراث، وحرمة النفس والعرض والمال، ونحو ذلك، فهل المقصود من الإسلام في موضوع هذه الأحكام الإسلام الحقيقي أم الإسلام الظاهري؟.

فإن كان المقصود الإسلام الحقيقي، وهو لا يكون إلا واحداً، وجب عدم ترتيب تلك الآثار إلا على من نحرز انتماءه للإسلام الحقيقي. وهذا سيشكل أزمة، حتى في داخل المذهب الواحد، لأن الإسلام الحقيقي واحد لا يتجزأ، فأي خلل فيه، ولو عن جهل أو غفلة، لقصور أو تقصير، سيخرج المرء عن هذا الإسلام، وبالتالي ستنتفي عنه تلك الآثار، وبهذا سيغدو اعتبار معيار الإسلام الحقيقي في موضوع تلك الآثار والأحكام أمراً شبه مستحيل، إلا إذا بنينا على أنّ الإسلام الحقيقي متعدد مختلف بين مذهب وآخر، أو بين شخص وآخر، وهذا إفراغ لعنوان الإسلام الحقيقي عن مضمونه.

ومن هنا كان الواضح من العلماء على اختلاف مذاهبهم أن ما يشكل موضوعاً لتلك الأحكام هو الإسلام الظاهري، على خلاف بينهم فيما يتحقق به هذا الإسلام الظاهري، وهو ما سيتم البحث عنه لاحقاً، إن شاء الله تعالى. ولنذكر، لتأييد ما قلناه، جملة من أقوال العلماء على اختلاف مذاهبهم:

قال الشافعي في كتابه الأم: «حقن الله الدماء، ومنع الأموال إلا بحقِّها بالإيمان بالله وبرسوله»، ثم استدل عليه بحديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها وحسابهم على الله»[1].

وهذا الاستدلال قرينة على أن المراد بالإيمان بالله ورسوله، في كلامه الأول، الإسلام الظاهري، أي الإقرار باللسان. ولهذا عندما بحث في باب ما يحرم به الدم من الإسلام قال: «قال الله تبارك وتعالى لنبيه ﷺ: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ

---

(١) كتاب الأم ـ الإمام الشافعي ج ١ ص ٢٩٣.

ﵟٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَﵞ[١]. ثم قال: فبيَّن أن إظهار الإيمان ممن لم يزل مشركاً حتى أظهر الإيمان، وممن أظهر الإيمان ثم أشرك بعد إظهاره ثم أظهر الإيمان، مانع لدم من أظهره في أيِّ هذين الحالين كان، وإلى أيِّ كفر صار، كفر يسِّره أو كفر يظهِره، وذلك أنّه لم يكن للمنافقين دين يظهر كظهور الدين الذي له أعياد، وإتيان كنائس، إنما كان كفر جحد وتعطيل، وذلك بيّن في كتاب الله عز وجل، ثم في سنة رسول الله ﷺ بأن الله عز وجل أخبر عن المنافقين بأنهم اتخذوا إيمانهم جُنَةً - يعني والله أعلم - من القتل، ثم أخبر الوجه الذي اتخذوا به إيمانهم جُنَّةً، فقال: ﵟذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْﵞ[٢]، فأخبر عنهم بأنهم آمنوا، ثم كفروا بعد الإيمان كفراً إذا سئلوا عنه أنكروه، وأظهروا الإيمان وأقروا به وأظهروا التوبة منه وهم مقيمون فيما بينهم. وبيّن الله أنهم على الكفر قال الله جل ثناؤه: ﵟيَحۡلِفُونَ بِٱللَّهِ مَا قَالُواْ وَلَقَدۡ قَالُواْ كَلِمَةَ ٱلۡكُفۡرِ وَكَفَرُواْ بَعۡدَ إِسۡلَٰمِهِمۡﵞ[٣]، فأخبر بكفرهم وجحدهم الكفر، وكذب سرائرهم بجحدهم، وذكر كفرهم في غير آية، وسماهم بالنفاق إذ أظهروا الإيمان وكانوا على غيره، قال عز وجل: ﵟإِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ فِي ٱلدَّرۡكِ ٱلۡأَسۡفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمۡ نَصِيرًاﵞ[٤]، فأخبر عز وجل عن المنافقين بالكفر، وحكم فيهم بعلمه من أسرار خلقه ما لا يعلمه غيره بأنهم في الدرك الأسفل من النار، وأنهم كاذبون بإيمانهم، وحكم فيهم جل ثناؤه في الدنيا بأن ما أظهروا من الإيمان، وإن كانوا به كاذبين، لهم جُنَّةٌ من القتل، وهم المسِّرون الكفر، المظهرون الإيمان. وبيّن على لسانه ﷺ مثل ما أنزل في كتابه من أن إظهار القول بالإيمان جُنَّةٌ من القتل، أقرَّ من شهد عليه بالإيمان بعد الكفر أو لم يقرّ إذا أظهر الإيمان،

---

(١) الآية الأولى من سورة المنافقون.

(٢) سورة المنافقون، الآية ٣.

(٣) سورة التوبة الآية ٧٤.

(٤) سورة النساء الآية ١٤٥.

فإظهاره مانع من القتل. وبيّن رسول الله ﷺ إذا حقن الله تعالى دماء من أظهر الإيمان بعد الكفر أن لهم حكم المسلمين من الموارثة، والمناكحة، وغير ذلك من أحكام المسلمين. فكان بيّناً في حُكمِ الله عز وجل في المنافقين، ثم حُكمِ رسوله ﷺ أن ليس لأحد أن يحكمَ على أحد بخلاف ما أظهر من نفسه، وأن الله عز وجل إنما جعل للعباد الحكم على ما أظهر، لأن أحداً منهم لا يعلم ما غاب إلا ما علمه الله عز وجل، فوجب على من عقل عن الله أن يجعل الظنون كلها في الأحكام معطلة فلا يحكم على أحد بظن[١].

إن استدلال الشافعي على أن ما يحقن به الدم هو الإيمان بالله ورسوله، بالآيات النازلة في المنافقين، يشهد بوضوح بأنّ مراده من الإيمان مجرد الإقرار، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، ويحكم بإيمان وإسلام من علمنا بما في قلبه من كفر، فيبقي دمه محقوناً، ما لم يظهر ما في قلبه. وهو قول ستأتي مناقشة مستفيضة له.

ثم استدل لرأيه بسنن رسول الله ﷺ، وروى في ذلك بعض الروايات[٢]، وهو يصب في النتيجة التي استخلصناها عن رأي الشافعي:

منها ما رواه بسنده عن المقداد بن الأسود أنه قال: «يا رسول الله، أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار، فقاتلني، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها ثم لاذ مني بشجرة، فقال أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله، بعد أن قالها؟. فقال رسول الله ﷺ: «لا تقتله». فقلت: يا رسول الله، إنه قطع يدي ثم قال ذلك بعد أن قطعها، أفأقتله يا رسول الله؟. قال رسول الله ﷺ: «لا تقتله، فإنك إن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قالها».

(١) كتاب الأم ـ الإمام الشافعي ج ٦ ص ١٧٠.
(٢) كتاب الأم ـ الإمام الشافعي ج ١ ص ٢٩٣.

قال الشافعي: فأخبر رسول الله ﷺ، أنّ الله حرَّم دم هذا بإظهاره الإيمان في حال خوفه على دمه، ولم يُبحه بالأغلب أنّه لم يسلم إلا متعوذاً من القتل بالإسلام.

ومنها ما رواه بسنده عن عبيد الله بن عدي بن الخيار، أن رجلاً سارَّ رسول الله ﷺ، فلم ندر ما سارّه به حتى جَهَرَ رسول الله ﷺ، فإذا هو يستأذنه في قتل رجل من المنافقين. فقال رسول الله ﷺ: «أليس يشهد أن لا إله إلا الله؟». قال: بلى، ولا شهادة له. قال ﷺ: «أليس يصلي؟». قال: بلى، ولا صلاةَ له. فقال النبي ﷺ: «أولئك الذين نهاني الله عنهم».

قال الشافعي: فأخبر رسول الله ﷺ المستأذن في قتل المنافق إذا أظهر الإسلام أن الله نهاه عن قتله، وهذا موافق كتاب الله عز وجل بأن الإيمان جنة، وموافق سنة رسول الله ﷺ وحكم أهل الدنيا. وقد أخبر الله عنهم أنهم في الدرك الأسفل من النار.

ومنها ما رواه بسنده عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقِّها، وحسابهم على الله».

قال الشافعي: وهذا موافق ما كتبنا قبله من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وبين أنّه إنما يحكم على ما ظهر، وأن الله تعالى وليّ ما غاب لأنّه عالم بقوله: وحسابهم على الله.

وقد استفاد الشافعي من هذه الروايات، وغيرها، أنّ العبرة بمحض الشهادتين، ولا عبرة بما في قلبه، حتى أنّ الشافعي لم يستخلص من الرواية الثانية، الّتي فيها «أليس يصلي»، بأنّ الصلاة شرط في حقن الدماء. وسيكون هناك بحث خاص في قضية تكفير من ترك الصلاة.

ونقل الزركشي في المنثور عن أبي الحسن السبكي، أنّ موضوع الآثار شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله ﷺ، لكنَّه توقف في إسلام من قال الشهادتين، وعرض في قلبه بدعة مضادة للإسلام إذا كان اعتقاده للشهادتين مستمراً، قائلاً عن هذا «فأرجو أنّ ذلك يكفيه في الإسلام، وأكثر أهل الملة كذلك، ويكون كمسلم ارتَدَّ، ثم أسلم». فاعترض عليه الزركشي قائلاً: لا وجه للوقف فيمن صدرت منه كلمة الشهادة ثم أتى بما يضادها، لأنّه ينسحب عليه حكم المضاد في كل آن، وغفلته في بعض الأحيان عنها لا يقتضي عدم مؤاخذته بها، كما في الكافر الأصلي إذا غفل عن عقيدته في أكثر أحواله[١].

فالزركشي يرى أن مطلق ما يأتي بما يضاد الشهادتين يقتضي المؤاخذة، ولو كان غافلاً عن المضادة، مشبهاً ذلك بالكافر الأصلي. فشرط الإسلام، عنده، الشهادتان مع عدم عروض ما يضادهما ولو غفلة. لكنَّه لم يوضح هل المقصود المضادة عند من شهد بهما، أم عند الزركشي، أم عند غيره، أم ماذا؟. ربما سيتوضح ذلك عند البحث عما يضاد الشهادتين، في فصل الكفر.

واختار أبو حنيفة فيما نقل عنه، أنّ الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى، والإيمان هو الإقرار والتصديق، وأنّ الإسلام ظهر والإيمان بطن، وهما واحد[٢].

قال أبو مطيع: قلت لأبي حنيفة رحمه الله: أخبرني عن الإيمان. قال: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وتشهد بملائكته وكتبه ورسله، وجنته وناره وقيامته، وخيره وشره[٣].

---

(١) القواعد في الفروع (المنثور) للزركشي ج: ٣ ص: ٩٣.
(٢) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، ج ١ ص ٥٥ فما بعدها، مع بعض الاختلاف.
(٣) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، ج ١ ص ٩٦.

فظاهر ما حكي عن أبي حنيفة أنّه لا يكفي الإقرار في ترتيب آثار الإسلام، بل لا بد معه من التصديق، والتسليم. لكنَّه يرى أيضاً أنّ الإقرار هو سبيلنا الظاهري للحكم على باطنه، فيكون هذا السبيل الظاهري هو مناط الحكم والآثار، إلا أن يعلم خلافه، وهل الشك مناف له؟ أمر سيأتي البحث عنه لاحقاً.

ومن هنا قال في البحر الرائق إن أكثر الحنفية على أنّ الإيمان هو التصديق مع الإقرار، وأنّ محققيهم على أنّه التصديق فقط، والإقرار شرط إجراء الأحكام في الدنيا، بعد الاتفاق على أنّه متى طولب به أتى به، فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد(١).

وقال عبد الرحمن بن قدامة الحنبلي في الشرح الكبير: والإسلام شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله ﷺ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت، فمن أقرّ بهذا فهو مسلم وتجري عليه أحكام الإسلام، ومن أنكر هذا أو شيئاً منه كفر لأنّ الإقرار بالجميع واجب بالاتفاق ولا يكون مسلماً إلا بذلك، ومن أنكر البعض كان كمن أنكر الجميع(٢).

وظاهره أنّ الإسلام هو الشهادتان والإقرار بالشريعة. وليس مراده بقوله «إقام الصلاة. .» فعل هذه الأمور، بل مراده الإقرار بها كما دلت على ذلك العبارات اللاحقة.

ومثله البهوتي الحنبلي في (كشاف القناع)، حيث فسر الإسلام بمثل ما قاله ابن قدامة، والإيمان بما علم مجيء النبي ﷺ به من عند الله إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً. ثم يوضح أن العبرة

---

(١) البحر الرائق ـ ابن نجيم المصري ج ٥ ص ٢٠٢.
(٢) الشرح الكبير ـ عبد الرحمن بن قدامة ج ١٠ ص ٧٦.

في الحكم بإسلام المرء في الحياة الدنيا، وإجراء أحكام الدنيا عليه بالإقرار(١).

وكيفما كان، فإن التتبع يفضي إلى أنّ ما تترتب عليه الآثار في الحياة الدنيا من زواج، وميراث، وعصمة الدماء والأعراض والأموال، هو الإقرار بالشهادتين، سواء جعلنا الإقرار هو الإسلام الحقيقي، كما اختارته بعض المذاهب، أم جعلناه الإسلام الظاهري الكاشف تعبداً عن الإسلام الحقيقي، أم قلنا بأنّه تمام المناط ولو علمنا منافاته مع ما يعتقده في قلبه. وأما الإقرار بما جاء به الرسول ﷺ فهو ليس إقراراً زائداً عن الإقرار بكونه رسول الله ﷺ، لأن الإقرار بكونه رسولاً يستبطن قهراً الإقرار بما أرسل به.

ومن جعله كاشفاً عن الإسلام الحقيقي قيده بقيود، منها أن لا يأتي بما يضاده، أو أن لا يظهر ما يضاده، سواءً أكان جاهلاً بالمضادة أم واعياً لها. ومنهم من قيده بذلك بشرط أن يكون ملتفتاً إلى المضادة، لكنا غير ملزمين بالتأكد من مطابقة اللسان للقلب، بل لا يجوز البحث عما يضمره من شهد الشهادتين.

وهم كما اختلفوا في معنى الإسلام اختلفوا أيضاً في معنى الإيمان: فمنهم من جعله محض الإقرار، ومنهم من جعله محض التصديق، ومنهم من جعله مركباً منهما، ومنهم من جعله التصديق مع العمل، أو الإقرار مع التصديق والعمل بكل ما أمر الله به من طاعات على قول، أو بالجملة على قول آخر.

لكنّهم مهما اختلفوا في معنى الإيمان فإنّ القدر المتيقن هو القبول بالإقرار في موضوع الآثار الشرعية إن لم يظهر ما يضاده. فلم يخرج أحدٌ

---

(١) كشاف القناع ـ البهوتي ج ٦ ص ٢٢٠.

أحداً عن الإسلام إلا إذا كان منافياً للشهادتين، وهم في ذلك أيضاً مختلفون، أو إذا كان هناك نص خاص دل على الكفر، وهم في ذلك أيضاً مختلفون، إذ اختلفوا في وجوه الكفر التي قد تطلق في النصوص والقرآن على من شهد الشهادتين، فَجَهَدَ جملة منهم في إرجاع وجه التكفير فيها إلى ما ينافي الشهادتين. والقدر المتيقن خروجه عن الإسلام إذا أظهر ما ينافي الشهادتين مع التفاته إلى المضادة.

فالإقرار إما شرط في الإسلام والإيمان أو شطر، وعلى كل تقدير هو الطريق الشرعي أمام الناس لترتيب آثار الناس على الناس، وهو موضوع الآثار الشرعية.

وممن صرح بكون الإقرار شرطَ ترتيب الآثار ليكون الإقرارُ طريقَ الناس إلى الحكم على الناس، ابن سعيد في كتابه (أصول الدين)[1]، والبهوتي في (كشف القناع) كما تقدم، وآخرين سيأتي نقل كلامهم.

وذكر أبو بكر الكاشاني في بدائع الصنائع، أنّ منهم من جعل الأحكام مبنيةً على الإقرار بظاهر اللسان، لا على ما في القلب، إذ هو أمر باطن لا يوقف عليه. ومنهم من جعل أحكام الإيمان مبنيةً على الإيمان والكفر الراجعين إلى التصديق والتكذيب وإنما الإقرار دليل عليهما[2].

راجع لتأييد ما ذكرنا، (الدر المختار) للحصفكي[3]، و(حاشية رد المحتار) لابن عابدين[4]، و(البحر الرائق) لابن نجيم المصري[5]، وآخرين.

---

(١) أصول الدين لابن سعيد، ج ١ ص ٢٥١ فما بعدها.
(٢) بدائع الصنائع ـ أبو بكر الكاشاني ج ٧ ص ١٣٤.
(٣) الدر المختار ـ الحصفكي ج ٤ ص ٤٠٥.
(٤) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٦.
(٥) البحر الرائق ـ ابن نجيم المصري ج ٥ ص ٢٠٢.

وقد نفى الجرجاني في (المواقف)، الخلاف في أنّ الأحكام تترتب في الشرع على الإقرار اللساني، وعلله المير شريف في (شرح المواقف)، بأنّ الشرع جعل مناط الأحكام، الأمور الظاهرة المنضبطة، والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه، بخلاف الإقرار باللسان فإنّه مكشوف بلا سترة، فيناط به الأحكام الدنيوية، وإنّما الخلاف فيما بينه وبين الله وما هو الإيمان الحقيقي(١).

وسيتضح مما سيأتي من فصول أنّ من ناقش في اعتبار العمل في الإيمان، فإنّما ناقش فيه باعتبار ترتب الآثار الأخروية عليه، لا في ترتب الآثار الدنيوية، إلا إذا كانت المخالفةُ العمليةُ منافيةً للإقرار بالشهادتين.

وبعبارة أخرى، إنّ الأمور التي لها موضوعية في الحكم على المرء بإسلامه بحيث تثبت له أحكام الإسلام، هي الّتي إذا انتفى أحدها يخرج بها عن الإسلام، في مقابل أمور لا موضوعية لها، يرتبط دخالتها في الحكم بإسلام الشخص بارتباط تلك الأمور بالأمور الموضوعية، أو بكونها من لوازمها. وعند الحديث عن اللوازم شدد العلماء على ضرورة التنبه إلى هذه اللوازم. مثلما أنّ هناك أموراً ذكر العلماء موضوعيتَها وسببيتَها من حيث هي للحكم بالكفر، مقابل أمور اختلفوا في تأثيرها في ذلك.

والأمور التي لها موضوعية في إسلام الشخص لجهة ترتيب الآثار الدنيوية هي الإقرار بالشهادتين، وبه استفاضت النصوص من الفريقين السنة والشيعة، ولا بأس بذكر جملة منها تبركاً، وإلاّ فإنّ الأمر من الواضحات، كما يظهر من تتبع كلمات العلماء على اختلاف انتماءاتهم:

فقد روى البخاري بسنده عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ، قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمداً

---

(١) المواقف وشرحها، للجرجاني والمير شريف، ص ٣٢٥.

رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»[١]. (ورواه مسلم)[٢].

وروى مسلم بسنده في حديث آخر بسنده عن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ، قال: «أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلاّ الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقّها، وحسابهم على الله»[٣].

وبسنده عن جابر قال، قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوا لا إله إلا الله، عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها، وحسابهم على الله»، ثم قرأ ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾[٤].

وبسنده عن أبي مالك، عن أبيه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من قال لا إله إلا الله، وكفر بما يعبد من دون الله حرم ماله ودمه، وحسابه على الله[٥].

وبسنده عن أسامة بن زيد، قال: بعثنا رسول الله ﷺ في سرية... فأدركت رجلاً، فقال: لا إله إلاّ الله، فطعنته فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: أقال لا إله إلاّ الله وقتلته؟: قلت: يا رسول الله، إنمّا قالها خوفاً من السلاح. قال: أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟ فما زال يكررها عليّ حتى تمنيت أني أسلمت

---

(١) صحيح البخاري - ج ١ ص ١٢.
(٢) صحيح مسلم - مسلم النيسابوري ج ١ ص ٣٩.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) المصدر السابق ص ٤٠.

يومئذ. فقال سعد: وأنا والله لا أقتل مسلماً حتى يقتله ذو البطين يعني أسامة. قال: رجل ألم يقل الله: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾. فقال سعد: «قد قاتلنا حتى لا تكون فتنة، وأنت وأصحابك تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة»[١].

وروى الشيخ الكليني في (الكافي)، بسنده عن القاسم الصيرفي شريك المفضل، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الإسلام يحقن به الدم، وتؤدى به الأمانة، وتستحل به الفروج، والثواب على الإيمان»[٢].

وبسنده عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام قال: «الإيمان إقرار وعمل، والإسلام إقرار بلا عمل»[٣].

وبسنده عن سماعة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أخبرني عن الإسلام والإيمان أهما مختلفان؟. فقال: إن الإيمان يشارك الإسلام، والإسلام لا يشارك الإيمان. فقلت: فصفهما لي. فقال: الإسلام شهادة أن لا إله إلاّ الله والتصديق برسول الله صلى الله عليه وآله، به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعة الناس. والإيمان الهدى، وما يثبت في القلوب من صفة الإسلام، وما ظهر من العمل به. والإيمان أرفع من الإسلام بدرجة. إنّ الإيمانَ يشارك الإسلامَ في الظاهر، والإسلامَ لا يشارك الإيمانَ في الباطن، وإن اجتمعا في القول والصفة»[٤].

وبسنده عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الإيمان يشارك الإسلام، ولا يشاركه الإسلام. إنّ الإيمان ما وقر في

---

(١) المصدر السابق ص ٦٧.
(٢) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٤.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق ص ٢٥.

القلوب، والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء. والإيمان يشرك الإسلام، والإسلام لا يشرك الإيمان»[١].

وبسنده عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سمعته يقول: الإيمان ما استقر في القلب، وأفضى به إلى الله عز وجل، وصدقه العمل بالطاعة لله، والتسليم لأمره. والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها، وبه حقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاة والزكاة والصوم والحج، فخرجوا بذلك من الكفر..»[٢].

وبسنده عن عبد الله بن مسكان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: «قلت له: ما الإسلام؟ قال عليه السلام: دين الله اسمه الإسلام، وهو دين الله قبل أن تكونوا حيث كنتم، وبعد أن تكونوا، فمن أقر بدين الله فهو مسلم، ومن عمل بما أمر الله عز وجل فهو مؤمن»[٣].

ومما ذكرنا سابقاً يعرف أن الأقوال في هذه المسألة تتوزع على النحو التالي:

كون الإقرار تمام الموضوع في ترتيب الآثار الدنيوية حتى مع العلم بالخلاف في قلبه ما لم يُظهر الخلاف.

كون الإقرار تمام الموضوع ما لم نعلم بتكذيبه في قلبه وإن لم يظهره.

كون الإيمان تمام الموضوع في ترتيب الآثار لكن الإقرار كاشف عنه فيكتفى به، إلا أن نعلم بعدم تحقق التصديق في قلبه.

---

(١) الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ص ٣٨.

كون الإيمان مع الإقرار تمام الموضوع، والفرق بين هذا وسابقه، أن الإقرار في هذا شطر بينما في سابقه شرط.

وربما يذكر هنا قول الخوارج الذين اعتبروا العمل شرطاً في ترتيب الآثار، ولكنه قول شاذ ستأتي مناقشته عند بحث الإيمان.

وليعلم أنّ الذين اكتفوا بالإقرار في ترتيب آثار الدنيا اختلفوا في كفايته بالنسبة للآخرة، فمشهور هؤلاء أنّ هذا لوحده لا يكفي للنجاة يوم القيامة، إلاّ ما عن الكرامية من كفايته في الدنيا والآخرة.

وكيفما كان فهذا أمر لا بد من حسم الموقف منه، والسؤال المطلوب تقديم جواب عنه هو: هل المدار في الحكم بإسلام أحد هو اعتقاده القلبي الباطني، أو أن المناط في حصوله إظهاره الإسلام في الخارج أو يعتبر في حصوله كلا الأمرين؟

فعلى الأول لا يكون الإقرار مطلوباً إذا علم الاعتقاد الباطني بطريق من الطرق غير الإقرار، وعلى الثاني يكفي الإظهار وإن كان منافياً للاعتقاد القلبي الباطني، وعلى الثالث لا يكون الإقرار كافياً ما لم يثبت اعتقاده الباطني، فلو جعلنا الإقرار كاشفاً وجب أن لا تقوم القرينة على مخالفة الباطن للظاهر، ولو كان الباطن شكاً.

وليعلم أنّ الإقرار إنما يطلب ممن سبقت له حالة كفر، أما من ولد من أبوين مسلمين، أو حكم عليه بالإسلام حال طفولته، لا يطالب بالإقرار بالشهادتين بعد البلوغ، ولم يعهد هذا في حياة المسلمين. فالحكم بالإسلام تام في المسلم تولداً، بلا حاجة لإثبات إسلامه، ما لم يتحقق الأمر الذي يحكم عليه بكفره لأجله.

وبالعودة إلى الموضوع: قال المحقق الهمداني من علماء الإمامية، بعد أن تساءل: هل يكفي الإقرار والتدين الصوري في ترتيب أثر الإسلام

من جواز المخالطة والمناكحة والتوارث، أم يعتبر مطابقته للاعتقاد؟ فلو علم نفاقه، وعدم اعتقاده حكم بكفره، وأما لو لم يعلم بذلك حكم بإسلامه نظراً إلى ظاهر القول.

قال: وجهان لا يخلو أولهما عن قوة، كما يشهد بذلك معاشرة النبي ﷺ مع المنافقين المظهرين للإسلام، مع علمه بنفاقهم، مضافاً إلى شهادة جملة من الأخبار بكفاية إظهار الشهادتين في الإسلام الذي به يحقن الدماء ويجري عليه المواريث، من غير إناطته بكونه ناشئاً من القلب، وإنما يعتبر ذلك في الإيمان الذي به يفوز الفائزون، وهو أخص من الإسلام الذي عليه عامة الأمة، كما نطقت بذلك الأخبار الكثيرة، وشهد له قول الله عز وجل ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾[1].. وكيف كان فالمعتبر في الإسلام الذي به يخرج من حد الكفر وتترتب عليه الآثار العملية، على ما يستفاد من النصوص والفتاوى بعد التأمل والتدبر، إنّما هو الشهادة بالتوحيد والرسالة وتصديق الرسول ﷺ في جميع أحكامه على سبيل الإجمال المستلزم للتدين بالأحكام الضرورية الثابتة في الشريعة من وجوب الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، ونحوها من الضروريات التي لا تكاد تخفى شرعيتها على من تدين بهذا الدين، فمثل هذه الأشياء وإن لم يكن الاعتراف بحقيتها تفصيلاً من مقومات الدين فإنّ التديّنَ بها وعدمَ إنكارها شرطٌ في تحقق الإسلام. وإنكار مثل هذه الأمور المعروف ثبوتها في الشريعة يناقض الاعتراف الإجمالي بصدق النبي ﷺ وحقية شريعته، وقد أشرنا آنفاً إلى أنّ من لم يتديَّن بدين الإسلام فهو كافر في عرف الشارع والمتشرعة سواءً أجَحَدَ أم لم يجحد[2].

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٤.

(٢) مصباح الفقيه ج١ ق٢ ـ آقا رضا الهمداني ص ٥٦٣.

وخلاصة ما اختاره، أنّ العبرةَ في ترتيب الآثار كفاية إظهار الشهادتين بشرط أن لا يظهر منه ما ينافي التدين بدين الإسلام على مستوى الالتزام العقائدي، وإن لم يلتزم بالشريعة عملياً، فظهور ما يدل على إنكار الشريعة مناف للإقرار بالنبوة. وأما إنكار ما علم أنّه من الدين ضرورة، فهو مقيد عنده بأن يكون المنكر على دراية بأنّ ما أنكره من الضروريات.

إلاّ أنّ في كلامه بعض التدافع، فهو أولاً اكتفى بالتديُّن الصوري، ولم يشترط المطابقة مع الاعتقاد، واستدل على ذلك بسيرة الرسول ﷺ مع المنافقين مع علمه بنفاقهم، أي مع علمه بأنّهم كافرون في باطنهم، لأنّه معنى النفاق، ثم في آخر كلامه اشترط أن لا يكون منكراً لما علم بالضرورة من الأحكام الشرعية.

ويمكن الذب عنه بأنّه لم يرد من الإنكار محض الإنكار الاعتقادي، بل إظهار هذا الإنكار، فالتديُّن الصوري لا يكون متحققاً لو أظهر عدم التدين، وبهذا يتبين أنّه لا منافاة في كلامه.

وقال الإمام الخميني (قده): «المسلم بحسب ارتكاز المتشرعة هو المعتقد بالله تعالى، ووحدانيته، ورسالة رسول الله ﷺ»[١].

وبناءً عليه فغير المعتقد لا يكون مسلماً ولو أظهر الشهادتين، فالمناط بحسب ظاهر كلامه الباطن لا الإقرار. إلاّ أنّ الإقرار سيكون كاشفاً عما في الاعتقاد، كما هو الحال في كل الألفاظ الدالة على معانيها، والتي بها يحتج على مقاصد أصحابها. فإذا أقر بالتوحيد والرسالة، حمل على أنّ ظاهره المطابقة مع الاعتقاد.

وقد صرح الإمام الخميني بكون الإقرار طريقاً في موارد من بحوثه، فلو علم عدم المطابقة لا يحكم بإسلامه. وبناءً عليه لو كان شاكّاً وأظهر

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣١٥.

شكه لم يكن مسلماً. هذا ما تقتضيه العبارة، وقد صرح في بعض المواطن بأنا لو علمنا أنّ نصرانياً أقر بالشهادتين بدون اعتقاد لم يكن مسلماً. لكنّه يصرح بعد ذلك بأنّ الّذي يظهر من الكتاب والأخبار خلاف ذلك، مثل آيةِ ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ﴾، ومثل بعض الروايات التي ذكرناها سابقاً عن الكليني وغيره، وهو ما دعاه إلى أن يتبنى كفاية الإقرار الظاهري في الحكم بالإسلام وترتيب الآثار.

أما قضية المنافقين فلم يرها منافيةً لما هو المرتكز، فلعل تعامل الرسول ﷺ معهم معاملة المسلمين، كان رعاية للمصالح الثانوية، فيكون حكماً تدبيرياً مؤقتاً روعيت فيه مصالح المسلمين[1].

وقال السيد الخوئي (قده): إنّ من كان كافراً فلا بد لترتيب آثار الإسلام عليه من الإقرار بالشهادتين وإن كان إقراراً صورياً، ولم يكن معتقداً به حقيقةً وقلباً. واستدل له بسيرة الرسول ﷺ، فقد كان يكتفي في إسلام الكفرة بمجرد إجرائهم الشهادتين باللسان، مع القطع بعدم كونهم بأجمعهم معتقدين بالإسلام حقيقة.

واستدل أيضاً بالآيات التي تتحدث عن المنافقين، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[2]، فمع كونهم كاذبين في ادعائهم الاعتقاد برسالته ﷺ تعامل معهم الرسول ﷺ معاملة المسلمين، وكقوله تعالى في آيةِ ﴿قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ﴾، حيث نفى عنهم الإيمان أي التصديق، ومع ذلك أجرى عليهم حكم الإسلام. إضافة إلى الروايات المتقدمة الّتي دلت على أنّ الإسلام ليس إلا الإقرار بالشهادتين. فعقد القلب ليس شرطاً في الإسلام، نعم هو شرط في الإيمان[3].

(١) المصدر السابق ص ٣٤١.
(٢) الآية الأولى من سورة المنافقون.
(٣) كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي ج ٢ ص ٦٩.

وأما السيد الگلبايگاني في نتائج الأفكار، فقد ميز بين الإسلام الظاهري والإسلام الواقعي، فالأول يدخل الإنسان في المسلمين، وتجرى عليه أحكام الإسلام، من طهارة البدن، وحل المناكحة، وحقن الدم، واحترام ماله وعرضه. وهذا الإسلام الظاهري يدور مدار الإقرار بالشهادتين فقط، مستشهداً لذلك بآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾، وبروايات عديدة قدمنا ذكر بعضها. مؤيداً كلامه بعبارات علماء الإمامية حيث يراها صريحةً في ذلك، وبسيرة المسلمين على مضي الأعصار ومختلف الأمصار على التعامل مع المقر لساناً معاملة المسلمين. وبهذا الاعتبار يكون الكافر هو من لم يقر بالشهادتين مع صلوحه لذلك، سواءً أكان شاكاً أو قاطعاً بالخلاف.

قال: وعلى هذا فلا حاجة في ترتب أحكام الإسلام إلى أكثر من الإقرار بتوحيد الله تعالى ورسالة محمد ﷺ، سواءً أكانَ مذعناً بذلك أم شاكاً بل وإن كان معتقداً بخلاف ذلك، كما ثبت أن رسول الله ﷺ كان يعامل منافقي أصحابه معاملة المسلم، مع أنهم منافقون لم يؤمنوا بالله ولا برسوله، وكان شأنهم الحط من كرامة رسول الله، بنسبه ما لا يليق به إليه، وإلصاق أي نقيصة به، عند كل فرصة تسمح لهم، قال الله تعالى فيهم: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾[1]، فإذا حكم على من أقر بالشهادتين بطهارة البدن، وجواز المناكحة وغير ذلك من الأحكام مع العلم بكذبه في إقراره، فكيف بمن كان شاكاً لم يحصل له يقين بعد. نعم هذا الإسلام الذي لم يتجاوز عن إطار الإقرار لا ينفع في الآخرة شيئاً. ولو لم يقر بالشهادتين لم يترتب ولم يجر عليه شيء من تلك الأحكام سواءً أكان معانداً أخذت العصبية العمياء بعنانه وقياده، أو كان مستضعفاً لا يستطيع التحقيق، غاية الأمر أنّ الثاني لا يعاقب عند الله تعالى، بينما يستحق الأول العذاب الأليم والعقوبة

(١) الآية الأولى من سورة المنافقون.

الدائمة. وأما الإسلام الواقعي فهو الدين الذي ارتضاه الله للناس، فقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[١]، وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[٢]، وهو مناط بالمثوبات الأخروية. وهو الإقرار المتعاضد بالاعتقاد الجازم، والشهادة المقرونة بعقد القلب، لا يفترق ولا يتخلف أحدهما عن الآخر، ويزول الإيمان بزوال كل واحد من الأمرين، سواءً اعتقد بالقلب ولم يقر بذلك لساناً بل أنكره باللسان، أم تظاهر بالدِّين وأقر باللسان، ولم يعتقد بقلبه، فيعاقب على عدم اليقين إن لم يكن قاصراً. فهذا القسم لا يجامع الشك فضلاً عن الإنكار القلبي، بخلاف القسم الأول الذي يكفي فيه الإقرار[٣].

فالمستفاد من كلامه (قده) أنّ الإقرارَ شرطٌ في الإسلام الواقعي، وهذا غريب، وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

ثم إنه بعد أن استعرض رواية سماعة المتقدم نقلها، يحلل وجه ترتب الأحكام الشرعية على مجرد الإقرار بالشهادتين، فقال: هنا ثلاثة احتمالات:

**أوّلهما**: كون الإقرار طريقاً محضاً إلى عقد القلب واعترافه الباطني، فالمقر بالشهادتين كائناً من كان، ولو كان غير معتقد بالقلب واقعاً، يجب على المسلمين أن يعاملوه معاملة المسلم بمجرد الإقرار، ما لم يعلموا كذبه، وعدم اعتقاده في الباطن، ويجب عليهم أن يتخذوا إقراره طريقاً إلى تحقق الاعتقاد في ضميره، واعتضاد إقراره باللسان بإذعانه بالجنان، وعلى ذلك فلو علم كذبه ونفاقه فإقراره لا ينفع شيئاً.

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٩.

(٢) سورة آل عمران الآية ٨٥.

(٣) نتائج الأفكار ج ١ ص ١٤٥.

**ثانيهما**: أن يكون موضوعاً طريقياً، وعلى هذا فلا يحكم بإسلامه إلاّ إذا اجتمع الإقرار والعقيدة وتقارنا. وبعبارة أخرى اللازم تحقق اللفظ نفسه بعنوان أنّه طريق إلى عقد القلب، وإذعان الضمير وتسليم النفس.

**ثالثها**: أن يكون موضوعاً محضاً، ولازم ذلك هو الحكم بالإسلام، وجريان أحكامه بمجرد اللفظ ومحض الإقرار.

ثم قوّى الاحتمال الأخير، لقوله عليه السلام في رواية سماعة: «به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والموارث»، ولولا أنّ المؤثر التام والسبب الوحيد في جريان تلك الأحكام هو الإقرار نفسه لما استقام اللفظ، ولما صح التعبير بقوله: (به)، وكذا التعبير بقوله: (عليه). ويؤيده قوله عليه السلام، في تلك الرواية: «وعلى ظاهره جماعة الناس». أي سواد الناس والعدة الوافرة، فإنّ الجماعة وسواد الناس ـ إلاّ نزر يسير وفرقة قليلة ـ كانوا يقرون بتوحيد الله ورسالة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنّهم انحرفوا عن ولاية العترة الطاهرة والأئمة من آل محمد عليهم السلام. ويشهد على ذلك أيضاً الحكم بإسلام المنافقين في الصدر الأول المعلوم حالهم، بحيث ورد في حق بعضهم: أنّه لم يؤمن بالله طرفةَ عين. وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم بإسلامهم، وهذا هو الدليل القاطع والبرهان القوي الدّالُّ على أنّ تمام الملاك في تحقق الإسلام وترتب أحكامه هو الإقرار، وإن علم أنّه شاكّ، بل وإن علم أنّه غير معتقد أصلاً كالمنافق المظهر للإسلام والمبطن للكفر.

لكنّه بعد ذلك يرى أنّ الإقرار ليس مطلوباً من أولاد المسلمين عند بلوغهم، لأجل وجود الإمارة الظاهرة في كونه مسلماً، فإنّه نشأ ونما في محيط ديني وبيئة طيبة، وتربى في جو الإسلام، وعند أبوين مسلمين، ومنذ خرج من بطن أمه، وفتح عينيه لم ير، ولم يشاهد، إلاّ المناظر الإسلامية، ولم يقرع سمعه إلاّ أصوات قرّاء القرآن، ونغمات المؤذّنين بالأذان.

واهتمام المسلمين بتربية أولادهم، والمواظبة على حالهم ليتعلموا معالم دينهم ويتأدبوا بآداب الإسلام أمر لا يحتاج إلى البيان[١].

والغريب في كلامه أنّه جعل الإقرار دخيلاً في الإيمان، كما أنّه علَّل وجه استغناء ولد المسلم بأمور هي غير محققة في كثير من بيوت المسلمين في هذه الأيام، فكم من مسلم تولد من مسلمين لم يعد يعرف عن القرآن شيئاً، ولا سمع منه ذكراً، وربما لم يسمع باسم القرآن أصلاً.

وقال الغزالي في (قواعد العقائد): أما الإقرار باللسان مع عدم التصديق بالقلب فهو يجري عليه حكم الإسلام في الدنيا، لأنّنا لم نطلع على ما في قلبه، وقوله حجة علينا[٢].

وفي (إعانة الطالبين) للبكري الدمياطي الشافعي: «اختلف في النطق بالشهادتين: هل هو شرط في الإيمان لأجل إجراء الأحكام عليه أو شطر منه، أي جزء منه، فذهب إلى الأول محققو الأشاعرة والماتريدية وغيرهم. ويترتب عليه أن من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله، غير مؤمن في الأحكام الدنيوية، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فهو مؤمن في الأحكام الدنيوية، غير مؤمن عند الله، وذهب إلى الثاني قوم محققون كالإمام أبي حنيفة وجماعة من الأشاعرة، وعليه فيكون الإيمان عند هؤلاء اسماً لعَمَلَي القلب واللسان جميعاً، وهما التصديق والإقرار، ويترتب عليه أنّ من صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره لا مرة ولا أكثر، مع القدرة على ذلك، لا يكون مؤمناً، لا عندنا ولا عند الله تعالى، وهذا ضعيف. والمعتمد الأول»[٣]. انتهى.

---

(١) نتائج الأفكار ج ١ ص ١٥٥.
(٢) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٥٠.
(٣) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٧.

وفي (التمهيد) لابن عبد البر المالكي: وسئل مالك رحمه الله عن الزندقة، فقال: ما كان عليه المنافقون على عهد رسول الله ﷺ من إظهار الإيمان وكتمان الكفر هو الزندقة عندنا اليوم. قيل لمالك: فلم يقتل الزنديق، ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين، وقد عرفهم؟. فقال: إنّ رسول الله ﷺ لو قتلهم بعلمه فيهم، وهم يظهرون الإيمان لكان ذريعة إلى أن يقول الناس يقتلهم للضغائن أو لما شاء ذلك، فيتمنع الناس من الدخول في الإسلام، وهذا معنى قوله. وقد روي عن رسول الله ﷺ أنه عوتب في المنافقين، فقال: يتحدث الناس أني أقتل أصحابي.. وعن أبي حنيفة، قال: أقتل الزنديق فإن توبته لا تعرف.. قال الشافعي: يستتاب الزنديق. ومن حجة الشافعي في الزنديق أنه يستتاب فإن أقر وأظهر الإسلام لم يقتل، إن رسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين لإظهارهم الإسلام، ولو شاء لقتلهم بالشهادة عليهم دون العلم والقضاء بالعلم للحاكم ثم الشافعي جائز..[١].

وقال ابن قدامة الحنبلي في (الشرح الكبير)، بعد أن حكى عن أحمد قبول توبة الزنديق بإعلان الشهادتين، ورواية بعدم قبولها، لأنه كان مظهراً للإسلام مسرّاً للكفر، فإذا أظهر التوبة لم يزد على ما كان منه قبلها، وهو إظهار الإسلام.. قال: ووجه الرواية الأولى.. ولأنّ النبي ﷺ كف عن المنافقين بما أظهروا من الشهادة مع إخبار الله تعالى له بباطنهم بقوله تعالى: ﴿وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ﴾[٢]، وغيرها من الآيات، وحديث ابن مسعود حجة في قبول توبتهم مع إسرارهم بكفرهم. فأما قتل ابن النواحة فيحتمل أنّه قتله لظهور كذبه في توبته، لأنه أظهرها، وتبين أنه ما زال عما كان عليه من كفره،

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٠ ص: ١٥٤.
(٢) سورة التوبة الآية ٥٦.

ويحتمل أنه قتله لقول النبي ﷺ له حين جاء رسولاً لمسيلمة: «لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتك» تحقيقاً لقول رسول الله ﷺ، فقد روي أنه قتله لذلك[١].

وفي (حاشية رد المحتار) لابن عابدين الحنفي: ثم إنّ الذي في البدائع: «لو أتى بالشهادتين لا يحكم بإسلامه حتى يتبرأ عن الدين الذي هو عليه»، وزاد على المحيط: «لا يكون مسلماً حتى يتبرأ من دينه مع ذلك، ويقر أنّه دخل في الإسلام، لأنه يحتمل أنه تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية»، فإذا قال مع ذلك: «ودخلت في الإسلام يزول هذا الاحتمال». وقال بعض مشايخنا: إذا قال: «دخلت في الإسلام يحكم بإسلامه، وإن لم يتبرأ مما كان عليه، لأنه يدل على دخول حادث منه في الإسلام». ومثله في (شرح السير الكبير)، قلت: «اشتراط قوله ودخلت في دين الإسلام ظاهر فيما إذا تبرأ من دينه فقط، إلا إذا تبرأ من كل دين يخالف دين الإسلام فلا يحتاج إليه لعدم الاحتمال المذكور»، فلذا لم يذكره الشارح مع صيغة التبرّي التي ذكرها. والظاهر أنه لو أتى بالشهادتين وصرح بتعميم الرسالة إلى بني إسرائيل وغيرهم أو قال: «أشهد أن محمداً رسول الله» إلى كافة الخلق الإنس والجن، يكفي عن التبري أيضاً، كما صرح به الشافعية. قال في (الفتح): إن اشتراط التبري إنّما هو فيمن بين أظهرنا منهم، وأما من في دار الحرب لو حمل عليه مسلم فقال محمد رسول الله فهو مسلم، أو قال: «دخلت في دين الإسلام أو دين محمد ﷺ فهو دليل إسلامه»، فكيف إذا أتى بالشهادتين، لأن في ذلك الوقت ضيقاً. وقوله هذا إنّما أراد به الإسلام الذي يدفع عنه القتل الحاضر، فيحمل عليه ويحكم به بمجرد ذلك. قلت: وإنما اكتفى عليه الصلاة والسلام بالشهادتين، لأن أهل زمنه كانوا منكرين لرسالته أصلاً كما يأتي[٢].

---

(١) الشرح الكبير ـ عبد الرحمن بن قدامة ج ١٠ ص ٩٠.

(٢) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤١٢.

ويظهر من كتابات الحنفية أن الإقرار بالشهادتين غير معتبر في حد نفسه، إلا من حيث كونهما علامة على الانتساب إلى الإسلام، وقد يكون ذلك بالفعل أو بألفاظ أخرى.

ومن مجموع ما تقدم يتبين أنه لا خلاف جوهرياً في الإسلام الذي يحقن به الدم، وإنما الخلاف في أمرين كلاهما يتوقف الحكم بهما على ظهوره لنا، وهما: لو كان يعتقد في باطنه خلاف الشهادتين، أو كان شاكّاً لم يبلغ مرحلة التصديق، أما اشتراط اجتناب الكبائر في هذه المرحلة فهو مما انفرد به الخوارج. وعلى المشهور المعروف فلو لم يظهر لنا شكه أو إنكاره لم يكن لنا عليه سبيل، ومحض الشك في باطنه، بل الظن أيضاً لا يبيح لنا طرد امرئ من حريم الإسلام. فإذا توقف الأمر على الظهور، يصير سهل المؤونة، لأنه لا ينبغي أن يكون هناك خلاف في أن من أظهر إنكار التوحيد أو الرسالة، كافر، ولو تشهد بالشهادتين، فإنها شهادة تعقبها ما ينفيها، والشهادتان اللتان تكونان ملاك الإسلام هما اللتان لا يظهر ما ينافيهما.

يبقى لو أظهر الشك، فهل يكون ذلك ضاراً بالشهادتين منافياً لهما؟ وبالتالي منافياً للإسلام الذي تترتب عليه الآثار الشرعية في الدنيا، مع شبه الاتفاق على أن الشك مناف للإيمان، لأن الاكتفاء في الإيمان بمحض الإقرار كما في الإسلام الظاهري خلاف المشهور ولم يحك إلا عن الكرامية، على ما سيأتي تفصيل الكلام فيه في بحث الإيمان.

ينبغي التأكيد هنا على أن الشكوك التي تأتي من وساوس النفس ليست داخلة في هذا البحث، ويبدو أنّه محل اتفاق بين العلماء على اختلاف مذاهبهم. كما ينبغي إخراج الشكوك البدوية التي قد ترد إلى الذهن نتيجة بعض الشبهات التي تستدعي بحثاً لإزالتها، فلو أظهر المسلم تساؤلات معينة لا ينبغي أن يصنف هذا في دائرة التشكيك المنافي للإسلام

أو الإيمان. فقد تعرض على الذهن بعض التساؤلات الفكرية، والشكوك النظرية دون أن تمس القلب والإيمان، والاطمئنان، فكم هي المسائل التي يدرك الإنسان صوابيتها ولا يحسن الاستدلال عليها، نظراً لبداهتها وفطريتها ووجدانيتها، لكن تحيره بعض الوجوه والجوانب، فهو شك نظري لا يستلزم تحيراً وجدانياً أو فطرياً، كما لو وضع الإنسان يده الباردة في ماء حار، فسيجد شعوراً باعتدال يده، مع أنه يعلم يقيناً أن يده باردة والمياه حارة، ولكنه قد لا يعرف وجه التبدل الذي حصل في حسه. وكما يحكى عن بعضهم أنه أراد أن يستدل لتلامذته أن ما أمامهم ليس ماء، فأتى بأربعين دليلاً، فتحير تلامذته في الرد عليها، فقام الأستاذ وألقى بأحدهم في ذلك الماء فتبلل، فقال لهم هذا خير ردٍّ على كل تلك الوجوه، وهو يشير بذلك إلى الرد الوجداني، لكن لا تزول الشبهة بذلك بل يحتاج الأمر إلى علم آخر لردها.

فطروء الشبهات والتساؤلات لا ينبغي أن يبرر تكفير مسلم، وينبغي إفساح المجال أمام طرحها تمهيداً للحصول على إجابات عنها.

يبقى إذن الشك الذي يستقر في نفس المرء، والذي يتبناه صاحبه وتكون له مفاعيل الإنكار، ففي هذه الحال يصير الشك منافياً للإسلام والشهادتين، كما كان منافياً للإيمان. ولعله هو المراد بما ورد في بعض روايات الإمامية، أن أبا بصير سأل أبا عبد الله عليه السلام، قال: «ما تقول فيمن شك في الله تعالى؟ قال: كافر، يا أبا محمد. قال: فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله؟. قال: كافر». ثم التفت إلى زرارة، فقال: «إنّما يكفر إذا جحد»[1].

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٩٨.

وفى رواية أخرى لو أن الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا[١].

فهذه الروايات شاهد على المراد من الشك الذي ورد في بعض الروايات الاكتفاء به في الحكم بتكفير صاحبه، كصحيحة منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من شك في رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كافر. قال: قلت: فمن شك في كفر الشاك فهو كافر؟ فأمسك عني، فرددت عليه ثلاث مرات، فاستبنت في وجهه الغضب»[٢].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة: «لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا»[٣].

وفي صحيحة ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من شك في الله تعالى، وفي رسوله صلى الله عليه وآله فهو كافر»[٤].

فإذا ميزنا بين شك وآخر، يعلم أنه لا يعرف الفرق بين الشكين إلاّ بإظهار ذلك من قبل الشاكّ نفسه، فما لم يظهره لا نحرز أن شكه شكٌ بُنيَ عليه اعتقاده، ونفى به ما شك فيه، أو شك لمحض التساؤل والاستفسار والبحث، فما لم يظهره صراحة لا مجال لنفي إسلامه، والنقض على شهادته.

وما ذكرناه يتلاءم مع قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[٥]، فإن الآية وإن ميزت بين الإيمان والإسلام، وجعلت الإسلام أقلَّ مرتبة، والمراد منه الإسلام الظاهري، وهي شاملة لما إذا كان

(١) المصدر السابق، ص ٣٨٨.
(٢) المصدر السابق ص ٣٨٧.
(٣) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٩٨.
(٤) المصدر السابق ص ٣٨٧.
(٥) سورة الحجرات الآية ١٤.

هناك شك في نفس المسلم، ولو كان شكّاً ينافي الإيمان، إلاّ أنّ الآية لم تثبت الإسلام في ظرف إظهار الشك المستقر المتبنّى كإنكار، وإنما أثبتت لهم الإسلام مع ما هم عليه من واقع الحال مع عدم إظهار خلافه، ولهذا لو أنّ أحداً من المشركين شهد الشهادتين، فعصم دمه، ثم أظهر ما ينافيهما لأبيح دمه في المعركة.

والأمر في المسلم الأصلي أخفى، ذلك أنه غير مطالب بالإقرار بالشهادتين، وإنما يحكم بإسلامه على ما هو عليه من حين ولادته، فولادته من أبوين مسلمين جعله بحكم المسلمين، حتى إذا بلغ وكان عاقلاً بقي له هذا الحكم، ولا يزول عنه إلا بالردة التي هي إظهار الكفر، ولا يكون ذلك إلا بإظهار الإنكار، أو إظهار الشك الملازم للإنكار، أو بأمور أخرى هي محل خلاف سيأتي تفصيلها في فصل الكفر.

أما قضية المنافقين، والتعامل معهم معاملة المسلمين، فالظاهر أنها ليست استثناء مما ذكرنا، ذلك أننا إذا ربطنا القضية بإظهار ما ينافي الشهادتين، فليس ذلك إلاّ لأنّ الشرط في الحكم بالكفر ليس العلم الرباني بإضمار ما ينافي الشهادتين، بل ظهور المنافي ظهوراً واضحاً لكل أحد، والمنافقون الذين علم الرسول ﷺ كفرهم بعلم رباني، يبقون على حكم الإسلام، لأنّهم لم يظهروا ما ينافي الشهادتين، ولهذا حكم بإسلامهم مع علم الله تعالى بما يبطنون من كفر، ولا يحاسب الإنسان على ما يبطن إلاّ إذا علمنا منه ذلك بطريقة واضحة، بأن يظهره بنفسه. وليس لأحد، غير الله تعالى ومن أعطاه العلم بالنفوس، أن يحكم على أحدٍ بأنّ باطنه خلاف ظاهره من غير ظهور ذلك من الشخص نفسه، كما صرح بذلك الشافعي والغزالي.

لكنّ هذا كلّه ما يرتبط بحكم الدنيا، أما حكم الآخرة فلا دخل فيه للسان، والله العالم ببواطن الأمور هو الذي سيحاسب، والمنافق وكلٌ من

كان يبطن إنكاراً سيحاسب يوم القيامة حساب الكافرين، وهذا ليس هو محطُّ نظرنا في هذا البحث.

وبناء عليه فإن كان مراد من اشترط في الإسلام الظاهري التصديق، أنّه لا بد من العلم به حتى يحكم بإسلام المقر بالشهادتين، فإن كان المراد العلم من غير طريق الإقرار فهذا لم يقل به أحد. وإن كان المراد، أنّنا لو علمنا أنّ باطنه خلاف ظاهره، وأنّه في باطنه غير مصدق بمضمون الشهادتين، بدون إظهار منه، فهو باب لو فتح لم يسلم مسلم من آخر، وسيدّعي بعضهم على بعض أنّ ظاهرهم مخالف لباطنهم. وكيف لنا أن نعلم بذلك، فأقصى ما يمكن أن يحصل لنا هو الظن، وهو لا يغني شيئاً هنا، فيكون هذا الاشتراط من غير فائدة عملية.

ثم إن المشهور في الإقرار هو خصوص الشهادتين أي التوحيد والنبوة، والرسالة من توابعها الضمنية، أو لوازمها الطبيعية فالإقرار بالرسول إقرار بالرسالة، لكن هنا أسئلة:

هل ينافي الشهادتين إنكار ضروريات الدين، أو مخالفة الإجماع، ولو لم ير المنكر أن ما أنكره من الضروريات، أو لم ير قيمة للإجماع المدعى، أو لم يحرز وجوده، أو غفل عنه؟ وهل ينافيها ارتكاب الكبائر، أو القول بخلق القرآن، أو سب الصحابة، أو زيارة القبور، أو التوسل بالرسول ﷺ، أو القول بنقصان القرآن الموجود بأيدينا، ونحو ذلك مما يعدّه قوم من المخالفات العملية أو القولية أو الاعتقادية؟.

هل يشترط الشهادة بالمعاد أيضاً لترتيب أحكام الإسلام أم يكتفى بالشهادتين؟.

أما السؤال الأول مع تفصيلاته فقد عقدنا له بحوثاً مستقلة في فصل الكفر.

أما السؤال الثاني، فهو ما نريد تسليط الضوء عليه بعض الشيء في هذا البحث.

لا شك أن الإقرار بالمعاد مطلوب، إما لكونه من لوازم الإقرار بالقرآن، فلا يكون للمعاد أي موضوعية فيه، أو لكونه أمراً موضوعياً تطلب الشهادة به بمعزل عن كونه من لوازم الإقرار بالقرآن. ويظهر الفرق بينهما فيما لو أنكر المعاد لشبهة عرضت له. فعلى التقدير الأول لا يحكم بكفره، لأن المنكر لشبهة لا يكون مكذباً بالقرآن، ولا يكون إنكاره منافياً لإقراره به، بخلاف الحال على الثاني فإنه يحكم بكفره، كما يحكم بكفر غير المسلم مهما كانت الشبهات.

فمعنى أن تكون الشهادة معتبرة على نحو الموضوعية، أنّها معتبرة من حيث هي حتى لو فرضنا وجود شبهة في إنكار المعاد، وتأويل آيات القرآن يكون كافراً ككفر من أنكر نبوة الرسول ﷺ ولو لشبهة. ومعنى أنّه لا موضوعية لها أنّها لا تعتبر إلاّ من حيث هي تفريع على الإقرار بالشهادتين، فإنّ من أقرَّ بالنبوة أقرَّ بالقرآن، ومن أقرَّ بالقرآن أقرَّ بكل ما جاء فيه، ومن أظهر ما جاء فيه حقيقة المعاد الأخروي، فلو كانت لديه شبهة، أو غفلة، في إنكار المعاد لا يحكم عليه بالكفر ظاهراً حتى بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على الإسلام. فالحديث عن الشبهة والتأويل لا يكون إلاّ في التفريعات التي، بسبب شبهة أو غفلة، لا يكون إنكارها منافياً للشهادتين، وإنما هو خطأ أو ضلال، أو قد يكون كفراً في حد نفسه دون أن يحكم على قائله بالكفر، وهو تفريق شائع على ألسنة الفقهاء، كما سيتضح أيضاً عند بحث المذاهب التي تم تكفيرها، أو اختلف في تكفيرها، وبحث الأمور التي يكفر بها صاحبها، إذ كما قسموا الإسلام إلى قسمين ظاهري هو موضوع للآثار الشرعية، وواقعي هو موضوع للآثار الأخروية، والظاهري أعم من الواقعي، كذلك يمكن تقسيم الكفر إلى هذين القسمين:

واقعي وظاهري وهو موضوع الآثار الأخروية والدنيوية، وواقعي غير ظاهري لا يكون موضوعاً للآثار الدنيوية، وقد لا يكون موضوعاً للآثار الأخروية أيضاً إن كان ثمة عذر لديه. ومن هنا قالوا قد يكون من حكمنا بإسلامه ظاهراً كافراً واقعاً، مثل المنافقين. مع فارق أن الغفلة أحياناً قد تمنع من ثبوت الكفر عليه حتى بلحاظ أحكام الآخرة.

ولم أجد في كلمات علماء المسلمين من اشترط الإقرار بالمعاد كشرط موضوعي، لا في كلمات علماء السنة ولا في كلمات علماء الشيعة، إلا ما ذكره السيد الخوئي من علماء الإمامية حيث تعجب من عدم ذكر العلماء لقضية الإقرار بالمعاد في تحقق الإسلام ولو ظاهراً. قال: «كيف وقد قرن الإيمان به بالإيمان بالله سبحانه في غير واحد من الموارد.. ولا مناص معها من اعتبار الإقرار بالمعاد على وجه الموضوعية في تحقق الإسلام»[1].

إلا أن استدلاله على ذلك بقرن الإيمان به بالإيمان بالله سبحانه ضعيف، فقد قرن أيضاً الإيمان بالرسل بالإيمان به، ونحن لم نعرف الرسل إلا من القرآن الكريم.

وقد احتمل الإمام الخميني أن يكون الاعتقاد بالمعاد إجمالاً مأخوذاً أيضاً في معنى الإسلام على نحو الموضوعية لدى المتشرعة، لكنه تأمل فيه تأملاً وعد بذكر وجهه لاحقاً.

وهذا الوجه الذي ذكره لاحقاً هو: أن دعوى كون الإسلام عبارة عن الاعتقاد بالأركان الأربعة، والاعتقاد بالمعاد داخل في ماهيته أيضاً لا يخلو من إشكال، بل منع لإطلاق الأدلة المتقدمة الشارحة لماهية الإسلام الذي

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي ج ٢ ص ٥٩.

به حقنت الدماء، وقوة احتمال أن يكون الارتكاز المدعى لأجل وضوح عدم الجمع بين الاعتقاد بالنبوة وإنكار المعاد الذي لأجل كمال بداهة كونه من الإسلام عد في الأصول. فدعوى كون الإسلام هو الاعتقاد بالألوهية والتوحيد والنبوة غير بعيدة، وكلامنا هاهنا في مقام الثبوت والواقع، وإلاّ فمنكرُ الضروري سيَّما مثل المعاد محكوم بالكفر ظاهراً، ويعد منكراً للألوهية أو النبوة بل لا يقبل قوله إذا ادعى الشبهة إلاّ في بعض أشخاص أو بعض أمور يمكن عادة وقوع الشبهة منه أو فيه، كما أنّ إنكار البديهيات لدى العقول لا يقبل من متعارف الناس، فلو ادعى أحد أن اعتقاده أن الاثنين أكثر من الألف لا يقبل منه، بل يحمل على أنه خلاف الواقع إلا أن يكون خلاف المتعارف[١].

وقد صرح جمع من علماء المالكية مثل صاحب (الفواكه الدواني)[٢]، والحنبلية مثل البهوتي في (كشاف القناع)[٣]، والحنفية مثل المصري في (البحر الرائق)[٤]، وغيرهم، بأن إنكار المعاد والبعث يوجب الكفر من حيث كونه مما علم أنه مما جاء به النبي، أو لكونه تكذيباً بالكتاب والسنة.

وقد صرح الشهيد الثاني من علماء الإمامية في (حقائق الإيمان) «بأنّ المعاد البدني من ضروريات الدين، يجب على كل مكلف التصديق والإيمان به، وإلا لخرج عن ربقة الإيمان وضلَّ في تيه الكفر والطغيان نعوذ بالله منه». قال ذلك بعد أن استدل عليه بالكتاب الكريم[٥].

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣٢٩.
(٢) الفواكه الدواني للشيخ احمد بن غنيم النفراوي: ج: ١ ص: ٩٤.
(٣) كشاف القناع، لمنصور بن يونس البهوتي ج ٦ ص ٢١٤.
(٤) البحر الرائق لابن نجيم المصري، ج ١ ص ٦١٣.
(٥) حقائق الإيمان للشهيد الثاني، ص ١٦٤.

كما صرح الميرزا القمي بأنّ إنكار المعاد يرجع إلى إنكار الأولين (أي التوحيد والنبوة)، لكونه إنكاراً للبديهي من الدين، بل جميع الأديان، وكل منكر للبديهي منه كافر، لأنه يرجع إلى إنكار المخبر عنه أو صدقه[1].

لكن في بعض الروايات ما يدل على اشتراطه على نحو الموضوعية:

فمن ذلك ما روي عن رجل من الأنصار أنّه جاء إلى النبي ﷺ بجارية له فقال: «يا رسول الله عليّ رقبة مؤمنة أفأعتق هذه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أتشهدين أنّ لا إله إلا الله؟ قالت: نعم، قال: أتشهدين أنّ محمداً رسول الله؟ قالت: نعم، قال: أتؤمنين بالبعث بعد الموت؟ قالت: نعم، قال: اعتقها»[2].

فإن المعلوم أنّ الإيمان المشروط في العتق كفارة ليس إلاّ الإسلام الظاهري الذي عليه المناط في ترتيب الأحكام، وقد سألها الرسول ﷺ عمّا إذا كانت تؤمن بالبعث بعد الموت.

وربما ينقض على من اشترط الإيمان بالمعاد، بأنّه خلاف سيرة رسول الله ﷺ، وخلاف النصوص الواردة في الحكم بالإسلام، التي اكتفت فيه بالشهادتين من دون أي إضافة زائدة.

ويمكن أن يجاب عنه، أمّا عن سيرة الرسول ﷺ فإنّ المشركين لم يكونوا منكرين للمعاد، حتى يطالَبوا به. كما يمكن أن يقال إنّ الإيمان بالبعث شرطٌ في كل الأديان، ولا يختص بدين دون دين، مثلما كان الإيمان بالتوحيد مما توافقت عليه كلُّ الأديان، وهكذا النبّوة، وإنما اختلفت الأديان في شخصية النبي المرسل بالدين.

---

(١) غنائم الأيام ـ الميرزا القمي ج ١ ص ٤١٤.

(٢) مسند ابن حنبل ج ٣ ص ٤٥٢، والسنن الكبرى للبيهقي ج ٧ ص ٣٨٨.

فالإقرار بالمعاد أمر مطلوب في كل الأديان، ولكن لا يبدو أنّ إظهارَه شرطٌ في الحكم بالإسلام، بل يكفي الإقرار بالشهادتين، ويكون الإقرار بالشهادتين طريقاً شرعياً أيضاً لكون المُقِرّ مقراً بالمعاد. فليس صحيحاً أنّ الإقرار بالشهادتين منفصل ضمناً عن الإقرار بالمعاد، فإن المتعارف عليه أنّ كل دين يلتزم به، فكل من ينتسب إلى دين يكون مقراً ضمناً بالمعاد، فيكون إظهار ما ينافيه منافياً للانتماء للإسلام، وإن كان مصدقاً بالشهادتين. وبعبارة أخرى، لا نطلب الإقرار الصريح بالمعاد حتى نحكم على امرئ بأنّه مسلم، لكن يكون إنكاره طريقاً مستقلاً للحكم عليه بالكفر، وأنّه غير مسلم، بل غيرُ متدينٍ بأيّ دين، وإنّما لم يطلبِ الإقرار الصريح اكتفاءً بالملازمة العرفية بينه وبين الإقرار بالشهادتين. وبناءً عليه فمن أنكر المعاد، وأنكر دلالة النصوص الدينية عليه لا يكون مسلماً ولو كان إنكاره لشبهة.

## الإسلام الحقيقي:

إلاّ أنّ الإسلام الذي يحقن به الدماء ليس بالضرورة أن يكون هو الإسلام الحقيقي، فقد يقال بأنّ ذاك حكم تعبدي بالإسلام لترتيب الآثار، ولهذا كان المنافقون، المجهول نفاقهم لنا، محكومين بالإسلام، مع أنّهم عند الله تعالى كافرون، وكيف يكون المرء مسلماً حقيقةً وهو كافر حقيقةً، ففي عالم الحقائق والوقائع لا تجتمع المضادات. بينما قد يكون الكافر الواقعي مسلماً ظاهراً.

والإسلام الحقيقي هو التسليم الصادق والخضوع الواقعي لله تعالى، وبما أنزله، وبهذا المعنى كان الإسلام هو المعنى الجامع بين جميع الأديان، رغم الاختلاف بين كل الأديان في بعض الفروع الفقهية السلوكية. وبهذا المعنى كان الإسلام دين إبراهيم عليه السلام، كما كان دين المؤمنين من قوم لوط، كما قال تعالى، في قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع الملائكة الذين

جاؤوا لإنزال العذاب على قوم لوط: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٣١﴾ قَالُوٓاْ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴿٣٢﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِينٍ ﴿٣٣﴾ مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ ﴿٣٤﴾ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾[١].

كما أطلق على أتباع النبي عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾ إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ ۗ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ ﴿٥١﴾ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٣﴾﴾[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُواْ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾[٣].

كما أطلق على أتباع النبي موسى عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ۖ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ ﴿١١٩﴾ وَأُلْقِىَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴿١٢٠﴾ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٢١﴾ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَٰرُونَ ﴿١٢٢﴾ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُواْ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ لَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ قَالُوٓاْ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا مُنقَلِبُونَ

---

(١) سورة الذاريات، الآيات ٣١ . ٣٦.
(٢) سورة آل عمران، الآيات ٤٩ . ٥٣.
(٣) سورة المائدة الآية ١١١.

﴿وَمَا تَنقِمُ مِنَّآ إِلَّآ أَنْ ءَامَنَّا بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا لَمَّا جَآءَتْنَا ۚ رَبَّنَآ أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴿١٢٦﴾﴾[1].

فهم آمنوا بآيات ربهم لكونها آيات ربهم، وكان هذا كافياً للقناعة الإجمالية بصدقية وحقّانية تلك الآيات، وبهذا صاروا مسلمين، سواءً اقتنعت بها عقولهم تفصيلاً أم لم تقنع.

كما أطلق على نوح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِى وَتَذْكِيرِى بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَعَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ ٱقْضُوٓا۟ إِلَىَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾[2].

كما أطلق على كل الأنبياء ورسالاتهم في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾ قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾[3].

ولهذا لم يعبر النبي سليمان عليه السلام عن قوم سبأ بأنهم جاؤوه مستسلمين، ولا مسلّمين بل استعمل تعبير مسلمين، ليشير بذلك إلى هدايتهم. قال تعالى، وهو يحكي ذلك: ﴿إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسْجُدُوا۟

---

(١) سورة الأعراف الآيات ١١٧ . ١٢٦ .
(٢) سورة يونس الآيتان ٧١ و٧٢.
(٣) سورة آل عمران، الآيات ٨٣ . ٨٥.

لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٢٦﴾ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ٱذْهَب بِّكِتَٰبِى هَٰذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَٱنظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَتْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣١﴾﴾[1]. إلى أن يقول: ﴿قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَؤُا۟ أَيُّكُمْ يَأْتِينِى بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِى مُسْلِمِينَ ﴿٣٨﴾﴾[2]. إلى أن يقول: ﴿نَنظُرْ أَتَهْتَدِىٓ أَمْ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴿٤١﴾ فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ۚ وَأُوتِينَا ٱلْعِلْمَ مِن قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ٱدْخُلِى ٱلصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا ۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ ۗ قَالَتْ رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾﴾[3].

وبهذا المعنى من الإسلام حاجَّ النبيُّ محمدٌ ﷺ أتباعَ الأديانِ الأخرى، كما ظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَٰٓأَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ حَٰجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِۦ عِلْمٌ ۚ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦٦﴾ مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِىُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۗ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾[4].

---

(١) سورة النمل، الآيات ٢٣ ـ ٣١.
(٢) سورة النمل، الآية ٣٨.
(٣) سورة النمل الآيات ٤١ ـ ٤٤.
(٤) سورة آل عمران، الآيات ٦٤ ـ ٦٨.

وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[2].

وبهذا المعنى أيضاً كان الإسلام دين محمد ﷺ، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٦١﴾ قُلْ إِنَّ صَلَاتِى وَنُسُكِى وَمَحْيَاىَ وَمَمَاتِى لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾﴾[3].

وقال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾[4].

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٤﴾﴾[5].

وأي دين آخر لا يتسم بهذه السمة فهو ليس من دين الله تعالى في شيء، ولذا جاء في سورة آل عمران ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا

---

(١) سورة آل عمران، الآيتان ٧٩ و٨٠.

(٢) سورة العنكبوت الآية ٤٦.

(٣) سورة الأنعام، الآيات ١٦١ ـ ١٦٣.

(٤) سورة النساء الآية ١٢٥.

(٥) سورة هود، الآيتان ١٣ و١٤.

بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾[(١)].

ويتضح هذان البعدان للإسلام في قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿٧٨﴾﴾[(٢)]. وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٧٨﴾ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ ﴿٧٩﴾ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾ وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ ﴿٨١﴾﴾[(٣)]. وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾﴾[(٤)].

فالروحية التي ينطلق منها المسلم في فهم الدين هي روحية التسليم لله تعالى بمجرد أن يعلم أنّ ما أتاه هو منه تعالى، لا شرط زائداً عنده للقبول، ولذا قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾﴾[(٥)]. وبهذا المعنى يتميّز المسلم عن غيره، كما تميّزوا في قوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٦﴾﴾[(٦)].

---

(١) سورة آل عمران الآيات ١٨ ـ ٢٠.
(٢) سورة الحج الآية ٧٨.
(٣) سورة النمل الآيات ٧٧ ـ ٨١.
(٤) سورة النمل الآية ٩١.
(٥) سورة فصلت، الآية ٣٣.
(٦) سورة القلم الآيتان ٣٥ و٣٦.

فإذا عرفت هذا يتبين لك أن لدينا إسلامين، ظاهري، وحقيقي، والأول هو مناط ترتيب آثار الإسلام، وحرمة ترتيب آثار الكفر.

وقد يعترض على ذلك بأن الإسلام من الحقائق الاعتبارية للشرع كالإيمان، فلا يعلم إلا منه، وحيث أذن لهم في أن يخبروا عن أنفسهم بأنّهم أسلموا مع أن الإيمان لم يكن دخل قلوبهم، كما دل عليه آخر الآية، فدل على أنّه لم يكن له حقيقةٌ وراء ذلك عند الشارع، وإلا لما جوَّز لهم ذلك الإخبار. فيكون هذا المسمى بالإسلام الحكمي هو الإسلام حقيقةً، لأنّ الإسلام حقيقة ليس إلا ما يعتبره الشرع إسلاماً، وهذا هو الإسلام الحكمي.

قلت: لا ريب أنّه لو علم عدم تصديق من أقر بالشهادتين، لم يعتبر ذلك الإقرار شرعاً، ولم نحكم بإسلام فاعله، لأنه حينئذ يكون مستهزئاً أو مشككاً. وإنما حكم الشارع بإسلامه ظاهراً في صورة عدم علمنا بموافقة قلبه للسانه بالنسبة إلينا، تسهيلاً ودفعاً للحرج عنا، حيث لا يعلم السرائر إلا هو. وأما عنده تعالى، فالمسلم من طابق قلبه لسانه، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، مع أن الدين لا يكون إلا مع الإخلاص، لقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[1]. فالإسلام لا يكون إلا مع الإخلاص أيضاً، بقرينة أنه ذكر الإسلام معرفاً، وذلك يفيد حصر الإسلام في الدين المخلص. فكأنّ المعنى، والله أعلم، لا إسلام إلا ما هو دين عند الله تعالى، كما يقال: زيد العالم. أي: لا غيره. والفرق ظاهر بين أن يقال: الدين المخلص إسلام أو هو الإسلام كما قررناه، فعلم أنّ الإسلام باللسان ليس داخلاً في حقيقة الإسلام عند الله تعالى. والكلام إنّما هو فيما يعد

(١) سورة البينة الآية ٥.

إسلاماً وإيماناً عند الشارع لا عندنا، بحيث لا يجتمع مع ضده الذي هو الكفر في موضعٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ، والإقرار باللسان دون القلب يجامع الكفر، فلا يكون إسلاماً حقيقةً، ولعل هذا هو السر في إحالة الإخبار بالإسلام على قول الأعراب دون قوله تعالى، كما أشرنا إليه سابقاً.

فالشهادتان طريق ظاهري للحكم بإسلام من أقرَّ بهما، قد يصيب وقد يخطئ، إلا أنّنا غير مطالبين بالفحص والبحث عن القلوب، فإن كان الإقرار مخالفاً للواقع لم يكن ذلك إسلاماً واقعاً، وإن بقي لنا أن نبني عليهما في الحكم بالإسلام لعدم علمنا بالواقع، وإن كان مطابقاً كان إسلاماً حقيقياً.

## البحث الثاني:

# مفهوم الإيمان، لغة وشرعاً

هل للإيمان معنى في الإسلام يختلف عن معناه اللغوي، أم أن الشريعة، والقرآن قد استعملا لفظ الإيمان بما له من المعنى اللغوي والعرفي.

يظهر من جمع من الأعلام أنّ للإيمان معنى لغوياً، ومعنى شرعياً. وقد ذكر الشهيد الثاني في حقائق الإيمان، أنّ الإيمان لغةً هو التصديق، ناسباً له إلى أهل اللغة، قال: «وهو إفعال من الأمن، بمعنى سكون النفس واطمئنانها لعدم ما يوجب الخوف لها، وحينئذ فكان حقيقة «آمن به» سكنت نفسه إليه، واطمأنت بسبب قبول قوله وامتثال أمره، فتكون الباء للسببية. ويحتمل أن يكون بمعنى أمنه التكذيب والمخالفة، كما ذكره بعضهم، فتكون الباء فيه زائدة. والأول أولى، كما لا يخفى، وأوفق لمعنى التصديق. وهو يتعدى باللام، كقوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1]، ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾[2]، وبالباء كقوله تعالى ﴿ءَامَنَّا بِمَآ﴾[3]. وعلى هذا تكون كلمات ﴿بمؤمن﴾، و﴿آمن﴾، و﴿آمنا﴾، في الآيات المذكورة مستعملة بمعناها اللغوي.

---

(١) سورة يوسف الآية ١٧.
(٢) سورة العنكبوت الآية ٢٦.
(٣) سورة آل عمران الآية ٥٣.

ثم فسر التصديق فقال: «قيل: إنّه القبول والإذعان بالقلب، كما ذكره أهل الميزان. ويمكن أن يقال: معناه قبول الخبر أعم من أن يكون بالجنان أو باللسان، ويدل عليه قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾[1]، فأخبروا عن أنفسهم بالإيمان وهم من أهل اللسان، مع أن الواقع منهم هو الاعتراف باللسان دون الجنان، لنفيه عنهم بقوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟﴾. وإثبات الاعتراف بقوله تعالى ﴿وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ الدالّ على كونه إقراراً بالشهادتين، وقد سموه إيماناً بحسب عرفهم، والذي نفاه الله عنهم إنما هو الإيمان في عرف الشرع».

وعلى هذا تكون الآية قد تضمنت الإيمان بمعناه اللغوي، أي التصديق ولو باللسان، وهو ما أثبته الأعراب لأنفسهم، والإيمان بمعناه الشرعي، وهو ما نفاه القرآن عنهم.

ثم أكّد ذلك، بأن نفى احتمال أن يكون مقصودهم الإيمان بمعناه الشرعي، وهو ما يزيد عن مجرد التصديق باللسان، وهو الذي نفاه القرآن عنهم، فلا يستفاد منه المعنى اللغوي. وقد رده بجواب غريب، إذ قال: «الظاهر أنه في ذلك الوقت لم تكن الحقائق الشرعية متقررة عندهم، لبعدهم عن مدارك الشرعيات، فلا يكون المخبر عنه إلا ما يسمونه إيماناً عندهم».

ومراده أنّهم لم يعرفوا بعد ما هو المعنى الشرعي حتى يثبتوه لأنفسهم، إذ لم تكن المصطلحات الدينية قد تقررت في أذهانهم بعد حتى يستعملوها بهذا المعنى. وأما أنّه غريب، فلأنّه افترض في الآية نفسها استعمال اللفظ بمعناه الشرعي في نفي الإيمان عنهم، فكيف صح هذا إذا لم يكن المعنى الشرعي قد تقرر حينها. إلا أن يكون مراده أنّه أريد المعنى الشرعي، وأنّه بمثل هذه الآية بدأت الدلالة على ذلك المعنى الشرعي.

---

(١) سورة الحجرات الآية ١٤.

واستدل أيضاً على أنّ الإيمان لغة هو التصديق ولو باللسان بآيات أخرى مثل إطلاق الإيمان في قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾[2]. مقرباً وجه الدلالة في الآيتين بقوله:

«إن الإيمان في اللغة: التصديق، وقد وقع في الإخبار عنهم أنهم آمنوا بألسنتهم دون قلوبهم، فيلزم صحة إطلاق التصديق على الإقرار باللسان وإن لم يوافقه الجنان. وعلى هذا فيكون المنفي هو الإيمان الشرعي أعني القلبي، جمعاً بين صحة النفي والإثبات في هذه الآيات».

ثم أطنب في النقاش في هذه النقطة، ليقرر أنّ المعنى اللغوي للفظ الإيمان مفهومٌ ذو مراتب أقلّها الإيمان باللسان، وفوقه الإيمان بالجنان، على سبيل الاشتراك المعنوي لا اللفظي. وإن التبادر الموجود في هذه الأزمنة من لفظ الإيمان إلى التصديق بالقلب، ناشئ عن كون المعنى حقيقياً بالفعل، لكن التبادر لا يحدد ما إذا كانت هذه الحقيقة لغوية أو عرفية شرعية، فإن المعنى اللغوي للإيمان لم يبق على حاله بعد كثرة الاستعمال، وصار له تحول في عرف المتشرعة، فلم يبق معنى اللفظ على إطلاقه الشامل لمحض التصديق باللسان، بل تخصص إلى ما يشمل التصديق بالله وحده وصفاته وعدله وبنبوّةِ الرسول ﷺ، وما علم بالضرورة مجيء الرسول ﷺ به. وهذا المعنى أخصّ من المعنى اللغوي مطلقاً.

ثم أيد ذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾[3]، أخبر عنهم تعالى بالإيمان، ثم أمرهم بإنشائه فلا بد أن يكون الثاني غير الأول، وإلاّ لكان أمراً بتحصيل الحاصل. وإذا حصلت المغايرة كان الثاني

---

(١) سورة المائدة الآية ٤١.
(٢) سورة البقرة الآية ٨.
(٣) سورة النساء الآية ١٣٦.

المأمور به هو الشرعي، حيث لم يكن حاصلاً لهم، إذ لا محتمل غيره إلا التأكيد، والتأسيس خير منه. ثم قال:

إن قلت: ما ذكرته معارض بما ذكره أهل الميزان في تقسيم العلم إلى التصور والتصديق، من أنّ المراد بالتصديق الإذعان القلبي، فيكون في اللغة كذلك لأنّ الأصل عدم النقل.

قلت: قد بيَّنّا سابقاً الخروج عن هذا الأصل، ولو سلِّم فلا دلالة في ذلك على حصر معنى التصديق مطلقاً في الإذعان القلبي، بل التصديق الذي هو قسم من العلم وليس محلَّ النزاع. على أنّنا نقول: لو سلَّمنا صحة الإطلاق مجازاً، ثبت مطلوبنا أيضاً، لأنّنا لم ندَّعِ إلاّ أنّ معناه قبول الخبر مطلقاً، ولا ريب أنّ الألفاظ المستعملة لغةً في معنى من المعاني حقيقةً أو مجازاً أبعدُ من اللغة، وهذا ظاهر[1].

ثم يدخل في تعريف الإيمان الشرعي، والأقوال فيه، المختلفة باختلاف المذاهب. وهو ما سنعود إليه لاحقاً.

ثم أقول: لا يظهر لي أنّ للإيمان معنى لغوياً يختلف عن المعنى الشرعي، وإنَّما يختلف الإيمان تطبيقياً باختلاف متعلقه، فالإيمان ليس شيئاً مطلقاً، بل هو إيمانٌ بشيء، فإذا كانَ هو الإسلام، فلا بدَّ أن يكون المراد به التصديق بالله تعالى وصفاته، وبالمعاد، ورسالة الرسول الأكرم ﷺ، والقرآن الكريم، وهذا لا يضيف شيئاً إلى المعنى اللغوي، وإنّما تأثر بالإسلام ومفهومه لجهة تحديد متعلقه، لهذا حلَّلنا الإيمان بالإسلام، إلى إيمان بالله وصفاته.. إلى آخره. أما لفظ الإيمان فلا يزال على معناه، فإن كان هو التصديق بالقلب وجب أن يبقى كذلك، وإن كان عبارة عن

(١) راجع لكل ما سبق نقله عن الشهيد الثاني: حقائق الإيمان للشهيد الثاني ص ٥٠ فما بعدها.

التصديق مع الالتزام العملي وجب أن يبقى كذلك، وإن كان مطلق التصديق ولو باللسان، لكان الأمر كذلك حتى إذا نسب إلى الدين.

فالإيمان إذن واحد بمعناه لغةً وشرعاً. وبالنظر إلى الاحتمالات التي ذكرناها آنفاً، نستطيع الجزم بعدم صحة احتمال أن يكون الإيمان محض التصديق ولو باللسان، لوضوح أنّ الإيمان في اللغة يتعدى اللسان، وهو المعنى الذي يفهمه أهل اللغة، بعيداً عن التزامهم بالإسلام، وفي مجتمعات عديدة، فلا يصح أن يقال إنّ فهم التصديق الزائد عن التصديق باللسان ناشئ عن عرف متشرعي، مع أنّه يفهمه من لا علاقة له بالشرع، ولم يقر بالإسلام، ولا اعتاد مصطلحاته، فحتى الوثنيون يرون الإيمان بالمعتقد ليس مجرد التصديق باللسان. وحتى الملحدون والعلمانيون، عندما يذكرون لفظ الإيمان في مورد من الموارد فهم لا يريدون مجرد التصديق ولو باللسان، فالفهم اللغوي عام، لا يختص بأبناء الشريعة.

أما اختلاف المعنى الذي سمّاه بالشرعي عن المعنى اللغوي، بأنه أخص، فالأخصية لم تأت من معنى الإيمان بل من متعلقه، أي من تفسير الإسلام، والإيمان إذا نسب إلى الإسلام يختلف تطبيقياً عن الإيمان إذا نسب إلى غيره، لكن المعنى سيبقى واحداً. الحال في هذه القضية حال من قال هناك فرق مفهومي بين قولنا: اضرب، وقولنا اضرب بالعصا. فهل إذا أضفنا العصا إلى قولنا اضرب يكون المعنى اللغوي للضرب قد اختلف من المطلق إلى المقيد، أم أن التقييد جاء من نفس الإضافة لا من اللفظ.

نعم الفارق أنّه إذا أطلق لفظ الإيمان، في الأحاديث بين المسلمين، فالمراد به الإيمان بالإسلام، ما لم تقم قرينة على الخلاف، وربما يكون هو الموجب لاختيار أنّ هناك معنى شرعياً للفظ الإيمان، إذ لو قيل آمنوا، لم نحتج إلى قيد الإسلام لنفهم أنّ المقصود به الإيمان بالإسلام، ومن هذه

الجهة يكون العرف المتشرعي قد أغنى عن ذكر القيد لبيان متعلق الإيمان، لكنه لا يوجب تبدلاً في المعنى اللغوي للفظ الإيمان نفسه.

وقد لاحظنا أنّ الشهيد الثاني عندما استعرض الآيات القرآنية ذكر أنّ الإيمان بالإسلام لغة يختلف عن الإيمان بالإسلام شرعاً، وليس الأمر كذلك.

أما الآيات التي استعرضها، فلا تدل على مقصوده، فقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾، ليس إلاّ تكذيباً لهم على ما ادعوه، أو تخطئةً لهم فيما تسامحوا بنسبته لأنفسهم، لا تصرفاً بالمعنى اللغوي. ومثله قوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾.

أما قوله تعالى: ﴿ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ فهو ليس إلاّ استعمال لفظ الإيمان بالإقرار باللسان، وهو قد يكون مجازاً، من باب الاستهزاء بهم، لا من باب الاستعمال الحقيقي للفظ، مثلما يقال أحياناً عن فلان إنّه عالم طب، فيرد آخر بأنه عالمٌ على الورق، إذا كان قد أخذ شهادته زوراً، ولم ينل علم الطب، فليس في قوله «عالمٌ على الورق» ما يعني أنّ استعمال لفظ عالم استعمالٌ حقيقي في معناه، بل هو استعمالٌ مجازيٌّ يصححه الادعاء لأجل الاستهزاء.

أما قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، فهو وإن كان من أقوى ما تمسك به، مثل ما فعل القمي في تفسيره[1]، إلا أن المفسرين ذكروا في الآية وجوهاً ثلاثة:

**الوجه الأول:** هو ما اختاره الشيخ الطبرسي، قال: يا أيها الذين آمنوا

---

(١) تفسير علي بن إبراهيم القمي ج ١ ص ٣١.

في الظاهر بالإقرار بالله ورسوله، آمنوا في الباطن، ليوافق باطنكم ظاهركم، ويكون الخطاب للمنافقين الذين كانوا يظهرون خلاف ما يبطنون(١).

**الوجه الثاني**: أن يكون الخطاب للمؤمنين على الحقيقة، ظاهراً وباطناً، فيكون معناه اثبتوا على هذا الإيمان في المستقبل، وداوموا عليه، ولا تنتقلوا عنه. وقد حُكي هذا عن الحسن، واختاره الجبائي قال: «لأنّ الإيمان الذي هو التصديق لا يبقى، وإنما يستمر بأن يجدده الإنسان حالاً بعد حال»(٢).

**الوجه الثالث**: إن الخطاب لأهل الكتاب، أُمروا بأن يؤمنوا بالنبي والكتاب الذي أنزل عليه، كما آمنوا بما معهم من الكتب، ويكون قوله تعالى ﴿وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ﴾ إشارةً إلى ما معهم من التوراة والإنجيل..

قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: ويعضد هذا الوجه، ما روي عن عبد الله بن عباس أنّه قال: «إنّ الآية نزلت في مؤمني أهل الكتاب: عبد الله بن سلام، وأسد، وأسيد، ابني كعب، وثعلبة بن قيس، وابن أخت عبد الله بن سلام، ويامين بن يامين، وهؤلاء من كبار أهل الكتاب، قالوا: نؤمن بك، وبكتابك، وبموسى، وبالتوراة، وعزير، ونكفر بما سواه من الكتب، وبمن سواهم من الرسل. فقيل لهم: ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ الآية(٣).

وهنا وجه رابع ذكره العلامة الطباطبائي، قال: أمر المؤمنين بالإيمان ثانياً بقرينة التفصيل في متعلق الإيمان الثاني أعني قوله ﴿بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ...﴾ وأيضاً بقرينة الإيعاد والتهديد على ترك الإيمان بكل واحد من هذه التفاصيل إنما هو أمر ببسط المؤمنين إجمال إيمانهم على تفاصيل

---

(١) مجمع البيان، للشيخ الطبرسي، ج ٣ ص ٢١٤.
(٢) حكاه عنهما الطبرسي، المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.

هذه الحقائق فإنّها معارف مرتبطة بعضها ببعض، مستلزمة بعضها لبعض، فالله سبحانه لا إله إلاّ هو له الأسماء الحسنى والصفات العليا، وهي الموجبة لأن يخلق خلقاً ويهديهم إلى ما يرشدهم ويسعدهم ثم يبعثهم ليوم الجزاء، ولا يتم ذلك إلا بإرسال رسلٍ مبشرين ومنذرين، وإنزال كتبٍ تحكم بينهم فيما اختلفوا فيه، وتبين لهم معارف المبدأ والمعاد، وأصول الشرائع والأحكام. فالإيمان بواحد من حقائق هذه المعارف لا يتم إلا مع الإيمان بجميعها من غير استثناء، والرد لبعضها مع الأخذ ببعض آخر كفر لو أظهر، ونفاق لو كتم وأخفي، ومن النفاق أن يتخذ المؤمن مسيراً ينتهي به إلى رد بعض ذلك، كأن يفارق مجتمع المؤمنين ويتقرب إلى مجتمع الكفار ويواليهم، ويصدقهم في بعض ما يرمون به الإيمان وأهله، أو يعترضون أو يستهزئون به الحق وخاصته، ولذلك عقب تعالى هذه الآية بالتعرض لحال المنافقين ووعيدهم بالعذاب الأليم»[1]. واعتبر أن الوجوه الثلاثة التي نقلناها عن الطبرسي، ضعيفة كتفسير، رغم أنها صحيحة في نفسها.

والظاهر أن أوجه التفسيرات ما اختاره العلامة الطباطبائي، وبناء عليه فلم يختلف المعنى في آمنوا الأولى عن معنى آمنوا الثانية إلا في المتعلق.

وعلى فرض إرادة الوجه الأول، فالمجاز ممكن، بأن يكون المقصود: يا أيها الذين ادَّعوا الإيمان، والاستعمال في حد نفسه ليس دليلاً على كون المستعمل فيه معنى حقيقياً كما تقرر في محله.

ثم إنّ ما ذكره الشهيد الثاني من أنّ الإيمان إفعال من الأمن غير صحيحٍ أيضاً، لأن تطبيقه سيكون على التصديق في غاية الصعوبة، وهو اعترفَ بأن المعنى اللغوي للإيمان التصديق، فما هي علاقة التصديق بالأمن، إلا من حيث بعض الملازمات لا من حيث طبيعة المعنى، خاصة

(١) تفسير الميزان ج ٢ ص ١١٢.

وأنّ الاستعمال اللغوي عند عامة الناس، لأي دين انتموا لا يخطر ببالهم معنى الأمن عند إطلاق لفظ الإيمان. كما لا يخطر على بال أحد أن تكون الباء في «آمن به» للسببية، وإن كان قد يصح ذلك في بعض الاستعمالات، لكنه في غير ما نحن حيث يخطر بالبال أنّ الباء للتعدية لبيان المتعلق، لا بيان سبب حصول الأمن، ولهذا تستعمل حيث لا موجب للخوف أساساً، كما في قولك عن شخص تشجعه: أنا مؤمن بقدرتك وكفاءتك على القيام بالعمل الفلاني. كما ليس المقصود منه آمنه التكذيب والمخالفة لتكون الباء زائدة. ولا تتلاءم السببية، ولا الزيادة مع كون معنى الإيمان التصديق.

نعم ربما كان هذا الاشتقاق صحيحاً في مثل قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، أي يؤمن الثانية، والمعنى يعطي الأمان للمؤمنين. وفي مثل إدراج لفظ المؤمن في أسماء الله تعالى، فهو يعطي الأمان لخلقه.

وأما قوله تعالى: ﴿فَآمَنَ لَهُ لُوطٌ﴾[2]، فإنّما تعدى باللام لأجل تضمين آمن معنى الانضمام، والتسليم له، لا لأجل معنى الأمن. ومن هنا قال الطريحي: إنّ معنى الإيمان لله: «الخضوع والقبول عنه، والاتباع لما يأمر والانتهاء لما ينهى»[3].

والظاهر أنّ الإيمان لغةً هو التصديق فقط، أو هو مع سكون النفس واطمئنانها، وهو وإن كان يلازم الأمن، لكنه ليس مادة اشتقاق الإيمان. ومن هنا لا يصح أن يكون مجرد الإقرار باللسان، لأنه ليس تصديقاً، بل إظهار تصديق ممن قد لا يكون مصدقاً، والتصديق من أفعال الجوانح لا من أفعال اللسان، وليس اللسان إلا مظهراً له.

---

(١) سورة التوبة الآية ٦١.

(٢) سورة العنكبوت الآية ٢٦.

(٣) مجمع البحرين ـ الشيخ الطريحي ج ١ ص ١١٣.

ومن هنا جعل بعض اللغويين الإيمان مصدرا لآمن مؤمن إيماناً[١].

وعلى كل حال فرغم أنّ ما قاله الشهيد الثاني كاد أن يكون هو المشهور بينهم، لكنّه عند التحقيق غير صحيح.

ثم إذا اتضح أنّ المعنى اللغوي هو نفسه المعنى المقصود عند استعمالات المتشرعة والشريعة، يصير التصديق أمراً لا بد منه في تحقق الإيمان، ولن يصح تفسير الإيمان بأنّه محض الإقرار باللسان، ما لم يقم دليلٌ شرعي خاص على صحة إطلاق المؤمن على من كانت هذه حاله، ليكون المقصود بالتصديق التصديق القولي بنحو من التجوز.

بهذا نكون قد شرعنا بالبحث عما عرف بينهم تحت عنوان المصطلح الديني للإيمان.

وقد اعتاد العلماء، على اختلاف مذاهبهم، أن يذكروا، عند الشروع في ذكر المذاهب والأقوال، المناشئ الأساسية لها، والوجوه الأولية فيها، وقد ذكروا أنّ الوجوه ثلاثة، ويتفرع من كل وجه أقوال ومذاهب أحصاها بعضهم إلى ثمانية:

**الوجه الأول**: أنّ الإيمان من أفعال القلوب فقط، فلا يكون النطق شرطاً ولا شطراً فيه. وقد تفرع عن هذا الوجه ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول**: أنّه التصديق النفساني، وهو عقد القلب على ما علم من إخبار المخبر، فيكون فعلاً كسبياً اختيارياً يثاب عليه، وهو المحكي عن الأشاعرة، بمعزل عن التعليل. وحكي عن جمع من متقدمي الإمامية ومتأخريهم، منهم المحقق الطوسي في فصول العقائد[٢]. وبناءً عليه فالإيمان يحصل بين العبد وربه بدون الإقرار، وليس الإقرار إلاّ شرطاً لترتيب آثار

---

(١) نقله ابن منظور عن التهذيب، راجع لسان العرب ـ ابن منظور ج ١٣ ص ٢٣.
(٢) حقائق الإيمان، الشهيد الثاني، ص ٥٤.

الإسلام عليه في الدنيا، كما ذكر ابن سعيد في أصول الدين، كما تقدم في البحث السابق. واستدل الباقلاني في تمهيده، على أنّ الإيمان هو التصديق بالله تعالى، بأن القرآن لم يستعمل اللفظ إلاّ بما كان عليه بحسب معناه اللغوي، وليس إلا التصديق بالقلب، فلو كان الشرع قد تصرف بالمعنى لنقل. وفي علمنا أنّه لم يفعل ذلك بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[2]، فأخبر أنّه أنزل القرآن بلغة القوم وسمّى الأشياء بتسمياتهم، فلا وجه للعدول بهذه الآيات عن ظواهرها بغير حجة، سيَّما مع قولهم بالعموم وحصول التوقيف على أنّ الخطاب نزل بلغتهم، فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات[3]. انتهى.

ولا شك أنّ الأصل في كل لفظ ورد في القرآن الكريم أن يكون محمولاً على معناه اللغوي ما لم يقم الدليل على خلافه، إلا أنّ مدعي الخلاف يستدلون بنصوصٍ من الرسول ﷺ على أنّ الإيمان ليس محض التصديق، فلا يتم المطلب إلا بعد مناقشة ما قاله هؤلاء، وبيان وجه الفساد فيه إن كان.

والجرجاني بعد اختياره أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق قال إنّه في الشريعة تصديق خاص، أي التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورةً فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً. ونسبه إلى الأشاعرة، وأكثر الأئمة كالقاضي، كما نسبه غيره إلى بعض المعتزلة[4].

---

(١) سورة إبراهيم الآية ٤.

(٢) سورة الزخرف الآية ٣.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ٣٩٠.

(٤) المواقف وشرحها، للجرجاني والمير شريف ص ٣٢٢.

وإلى هذا الرأي مال الغزالي أيضاً في قواعد العقائد، فليس الإقرار إلاّ ترجمان الإيمان، فمن مات قبل أن ينطق بالشهادتين، مات مؤمناً، ويعاقب على معاصيه لكنَّه لن يخلد في النار، حتى لو كانت لديه مهلة للنطق بهما فمات قبل أن يفعل، فضلاً عمن مات ولم تكن لديه مهلة النطق بهما[١]. ووجّه كلام بعض السلف الذين كانوا يرون أنّ العمل من الإيمان، بأنّ مرادهم أنّه من مكملاته، ومكمل الشيء يصح عده جزءاً منه، كما يقال الرأس من الإنسان وهو مقوم، واليدان من الإنسان وهما مكملات، لأنّ الإنسان يبقى مع انتفاء اليدين[٢].

والإيمان الذي يتحدث عنه الغزالي هو الإيمان الذي يمنع صاحبه من الخلود في النار، في قوله ﷺ: «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان»، أي الإيمان بلحاظ الآخرة، فضلاً عن أن يكون كذلك بلحاظ الدنيا.

وبعض القائلين بأنّ الإيمان هو التصديق بالقلب، اعتبر أنّه تمام الإيمان، فلا يدخل النارَ مصدقٌ بقلبه مهما فعل من المعاصي، ونسبه الغزالي إلى المرجئة[٣].

وعلى هذا المذهب، بغضِّ النظر عن الخلافات في بعض تفاصيله، يكون لفظ الإيمان مستعملاً في معناه اللغوي، لكنه مقيّدٌ من حيث متعلّق الإيمان، وهذا كما بَيَّنّا سابقاً لا يوجب أيَّ تجوزٍ أو نقلٍ، لأنّ استعمال المطلق في المقيّد استعمالٌ حقيقيٌّ إن كان بنحو تعدد الدالّ والمدلول، وإنّما يكون مجازاً إذا كان اللفظ الدالُّ على المطلق أريد به المقيّد من دون إضافةِ لفظيةٍ دالةٍ على التقييد. وربّما آلَ الأمر فيما بعد نتيجة كثرة

---

(١) قواعد العقائد ج ١ ص ٢٤٩.
(٢) المصدر السابق ص ٢٥٨.
(٣) المصدر السابق ص ٢٤٩.

الاستعمالات إلى الاستغناء عن ذكر القيد والاكتفاء باللفظ للدلالة على المعنى المقيّد، وهذا يعني أنّه آلَ الأمر إلى نقل اللفظ من معنى عامٍّ إلى معنى خاصّ، ولا ضير في ذلك. لكنَّه نقلٌ عُرفيٌّ خاصٌّ مختصٌّ بالمتشرعة المسلمين، وله معنى عرفيٌّ خاصٌّ آخر لدى المسيحيين مثلاً، أو البوذيين، وهكذا كلٌّ حسب ما يقرّه من معتقدات، إلاّ أنّ أصلَ معنى الإيمان لغةً بقي محفوظاً.

**المذهب الثاني**: أنّه العلم والمعرفة بالله وما جاءت به الرسل إجمالاً، وحكاه الجرجاني في المواقف عن بعض الفقهاء[١]، وحكاه التفتازاني عن القدرية[٢].

**المذهب الثالث**: أنّه العلم والمعرفة بالله فقط، وهو المحكيُّ عن الجهمية، أتباع الجهم بن صفوان، مع أنّه حكي عنهم قولهم بالمذهب الأول أيضاً.

والظاهر أنّ العلم والمعرفة في هذين المذهبين غيرُ التصديق، ولهذا عدَّهُما متتبعو الأقوال في المسألة، والفِرَق الإسلامية قولين في مقابل تفسير الإيمان بأنّه التصديق بالقلب. وعلى هذا يكون اللفظ منقولاً عن معناه إلى معنى مغاير، ويحتمل أن تكون المناسبة بين المعنيين هي منشأ التصديق.

**الوجه الثاني**: أنّه من أفعال الجوارح فقط، فلا يدخل التصديق في الإيمان لا شرطاً ولا شطراً. وقد تفرع منه ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول**: أنّه محض النطق بالشهادتين، وهو رأي الكرامية[٣]. وعلى هذا المذهب يكون لفظ الإيمان منقولاً عن معناه اللغوي إلى معنى

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٢٣.

(٢) نقله الشهيد الثاني في حقائق الإيمان ص ٧٧.

(٣) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٢٣.

مغايرٍ له، ليس بينهما إلاّ مناسبة شكلية، من حيث إنّ الإقرار بالشهادتين لفظاً نحوٌ من أنحاء التصديق مجازاً، أي التصديق اللساني.

**المذهب الثاني**: أنّه العمل بالطاعات بأسرها فرضاً ونفلاً، وهو قول الخوارج وقدماء المعتزلة والعلاف والقاضي عبد الجبار[١]. وحكى ابن عابدين عن الخوارج أنّهم يرون الإيمان التصديق مع فعل الطاعة[٢]. وعلى هذا المذهب أيضاً يكون لفظ الإيمان منقولاً عن معناه اللغوي، وتكون المناسبة حينئذٍ ملاحظة أثر التصديق، فهو تصديقٌ عمليّ. ومثله يقال في المذهب التالي.

**المذهب الثالث**: إنّه فعلُ الواجبات وتركُ المحرمات، فلا يدخل فيه لا فعل المستحبات ولا ترك المكروهات، وحكي عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة[٣].

**الوجه الثالث**: أنّه مركبٌ من جارحةٍ وجانحةٍ معاً، وقد تفرع منه مذهبان:

**المذهب الأول**: أنّه تصديقٌ بالجنان وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان، وهو المحكيُّ عن بعض علماء الإمامية مثل الشيخ الطوسي في (التجريد)[٤]، وحكي عن أبي حنيفة[٥]، مع أنّ المحكي عنه المذهب الثاني أيضاً، كما سيأتي. وحكاه الجرجاني عن السلف وأصحاب الأثر أي المحدثين، وسمى منهم المير شريف في ابن مجاهد[٦]. وهذا القول

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٢٣.
(٢) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٥.
(٣) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٢٣.
(٤) حقائق الإيمان الشهيد الثاني ص ٥٤.
(٥) المصدر السابق.
(٦) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٢٣.

محكي عن ابن حنبل في (اعتقاداته)[١]. وصرَّح به جَمْعٌ من علماء الحنابلة، كالقيرواني في (رسالته)، وشُرَّاحها[٢]. بل نسب شارح قصيدة ابن القيِّم هذا القول إلى أهل السنة والجماعة، مع أنّه يعترف بأنّ مشهور الأشاعرة هو ما سبق، أي التصديق النفساني، لكنه حكى عن الأشعري نفسه قولين، التصديق، وهذا القول. ثم حكى عن الإمام الشافعي في كتاب (الأم) دعواه الإجماع من الصحابة والتابعين من بعدهم على أنّ الإيمان قول عمل ونية. وحكى عن ابن حنبل أنّه قال: ولهذا كان القول إنّ الإيمان قولٌ وعملٌ عند أهل السنة ومن شعائر السنة[٣].

ويبدو أنّ الحنابلة تكلفوا لإثبات أنّ مذهبهم هو ما عليه المسلمون عموماً، وأنّ غيرهم هم الشاذون، ولم يكونوا موفقين في ذلك كما سيأتي، لهذا وجّه الغزالي ما عليه بعض السلف بإدخال العمل في حقيقة الإيمان بأنّ المراد الكمال لا بيان الحقيقة.

والإنصاف أنّ في المسألة بعضَ التشويش، فمنهم من بحث في حقيقة الإيمان وأنّ العمل خارجٌ عنه، ومنهم من بحث في صحة إطلاق الإيمان على العمل، وقد نسب ابن عبد البر إلى أبي حنيفة وأصحابه إنكارهم ذلك، وأنّه ليس إلا التصديق والإقرار، ثم نقل عن سائر الفقهاء من أهل الرأي والآثار بالحجاز والعراق والشام ومصر، منهم مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان الثوري، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، وأبو عبيد القاسم بن سلام، وداود بن علي، والطبري، ومن سلك سبيلهم، فقالوا: الإيمان قول وعمل، قول باللسان وهو الإقرار واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح مع الإخلاص بالنية الصادقة.

---

(١) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل ج: ١ ص: ٣٠١.

(٢) رسالة القيرواني ج ١ ص ٨، الفواكه الدواني ج ١ ص ٩٣.

(٣) شرح قصيدة ابن القيم، احمد بن إبراهيم بن عيسى، ج ٢ ص ١٣٩.

قالوا: وكلُّ ما يطاع الله عز وجل به من فريضةٍ ونافلةٍ فهو من الإيمان، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، وأهل الذنوب عندهم مؤمنون غير مستكملي الإيمان..[١]

والبحث عن صحة إطلاق الإيمان على العمل يختلف عن البحث عن حقيقة الإيمان، والحد الأدنى الذي تثبت به تلك الحقيقة، خاصةً عند من يراه يزيد وينقص، فليس له أن يذكر الكامل مع أنّ الناقص إيمانٌ أيضاً، ولعلَّ هذا هو الذي دعا الغزالي إلى توجيه كلام السلف وأصحاب الآثار بما ذكره فلا يكون منافياً لكلام الأشاعرة، ولا لكلام أبي حنيفة أيضاً.

**المذهب الثاني**: أنّه تصديق بالجنان وإقرار باللسان، والعمل ليس شرطاً ولا شطراً، وهو المحكي عن أبي حنيفة[٢]. ونسبه في البحر الرائق إلى أكثر الحنفية، لكنَّه نسب إلى محققيهم أنّه محض التصديق، وليس الإقرار إلاّ شرطاً للآثار في الدنيا[٣]. كما نسبه إلى أبي حنيفة البكري الدمياطي، بل ونسبه أيضاً إلى جماعة من الأشاعرة. ثم قال: ويترتب عليه أنّ من صدق بقلبه، ولم يتفق له الإقرار في عمره لا مرةً ولا أكثر، مع القدرة على ذلك، لا يكون مؤمناً لا عندنا، ولا عند الله تعالى[٤].

## حجج المذاهب:

ولكل مذهبٍ حججه الّتي يستدل بها على صحة مذهبه، ولا حاجة إلى استعراض كل واحدة منها على التفصيل، بل يمكننا تلخيص تلك المناقشات ضمن المسائل التالية:

---

(١) التمهيد لابن عبد البر، ج ٩ ص ٢٤٣.
(٢) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر ص ٥٥.
(٣) البحر الرائق ـ ابن نجيم المصري ج ٥ ص ٢٠١.
(٤) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٧.

## المسألة الأولى: في كفاية الإقرار اللفظي لتحقق الإيمان وعدمه

وقد عرفت أنّ القائل بكفايته الكرامية، وحجتهم على ما نقلها الجرجاني في المواقف، والمير شريف في شرحها:

«تواتر أنّ الرسول عليه السلام والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن أتى بهما، ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله، فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين، فعلمنا أنه الإيمان بلا علم وعمل»[١].

وهذا الدليل واضح الفساد، لأنّ هذا لا يشكل دليلاً إلاّ على الاكتفاء بالشهادتين في ترتيب آثار الإسلام، وعدم لزوم الفحص عن باطنه، أما أنّه هو الإيمان الذي تترتب عليه آثاره في الآخرة، أو الذي يكون مناط الثواب والعقاب فلا. ومن هنا قد يحكم في الظاهر بإسلام امرئٍ وهو عند الله كافر، وليس في ذلك الدليل ما ينافي هذه المقولة، مثل المنافق المقر بلسانه بالشهادتين وهو في باطنه كافر، والإيمان يتبع حكم الباطن لا حكم الظاهر. نعم قد نحكم على إنسانٍ بأنه مؤمنٌ انطلاقاً من ظاهره، وهذا لا يعني أنّه مؤمنٌ حقيقة. فإن كان مرادهم التفصيل بين الإيمان الظاهري والإيمان الواقعي، مثلما يفصل أيضاً بين الإسلام الظاهري والإسلام الحقيقي، وكانوا بصدد بيان الإيمان الظاهري فهم محقون، لكنه ليس هو المطروح للبحث، بل المطروح للبحث ما هو الإيمان الواقعي، لأنّ البحث عن الإيمان الذي يكون مناط الثواب والعقاب وليس هو الظاهري بالتأكيد، مع أن الإيمان الظاهري لا يصح إطلاقه إذا عُلم انتفاء التصديق.

وقد رد الجرجاني عليهم بتحديد محل النزاع وأنّه الإيمان الحقيقي بين الله والعبد. وفي سياق رده نفى النزاع في تسمية التصديق باللسان إيماناً لغةً، وقد بينه المير شريف بأن ذلك لأجل دلالته على التصديق القلبي[٢].

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٢٥.

(٢) المصدر السابق.

وهذا الشرح دفع إشكالاً عن الجرجاني، وإلا فصحة تسمية محض التصديق باللسان إيماناً لغةً تحتاج إلى دليل، لأنّ التصديقَ اللسانيَّ ليس تصديقاً إلا بنحوٍ من التَّجَوُّز. وقد أصاب الجرجاني إذ نفى النزاع في ترتيب آثار أحكام الإيمان ظاهراً عند الإقرار بالشهادتين، وقد علله المير شريف بأن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه، بخلاف الإقرار باللسان فإنّه مكشوف بلا سترة، فيناط به الأحكام الدنيوية. وهو ما كنّا نبهنا عليه في بحث الإسلام، وأنّ مناط الآثار الشرعية في الدنيا على ما يظهره المرء لا على باطنه الذي لا سبيل لنا للجزم به.

ثم أشكل عليهم الجرجاني بإشكالٍ ضعيفٍ، وهو أنّه لو كان الإيمان هو التكلم بالكلمتين لزم انتفاء وصف الإيمان عمن صدق بقلبه فمنعه مانع عن النطق بهما، مثل الخرس وغيره مثل الخوف من مخالف، كما شرحه المير شريف، ويلزم أن يكون كافراً، وهو مخالف للإجماع[١].

وهذا الإشكال لو تم لا يختص وروده بهؤلاء، بل يرد أيضاً على كل من جعل الإقرار جزءاً من حقيقة الإيمان، فهؤلاء بأجمعهم مطالبون بالجواب عنه. وفي هذه الحال قد يكتفون بالإشارة في مثل الأخرس. أما من منعه الخوف من النطق بهما فلهم أن يقولوا هذا ليس مؤمناً، فهو إشكالٌ إلزاميٌّ وليس برهانيّاً، كما لهم أن ينفوا المخالفة للإجماع، ولهم أيضاً أن يقولوا إذا أقروا بالإجماع إنّ هذه حالة استثنائية وإنّ الإقرار إنّما يعتبر لمن كان قادراً على التلفظ، فيسقط عمَّن لم يتمكن من الإقرار، إذا ضاق الوقت عن ذلك، فتنتفي المنافاة.

ومما يدل على أنّهم أرادوا بالإيمان الإسلام الظاهري، أنّهم استفادوا

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٢٦.

الإيمان بالإقرار بالشهادتين بأنه يخرج بذلك عن الكفر، بضميمة أنّه لا واسطة بين الإيمان والكفر، لقوله تعالى: ﴿فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾[1]، فوجب أن يكون مؤمناً. وهذا ليس إلا الإيمان الظاهري لا الإيمان الحقيقي، لأن الخروج عن الكفر بالشهادتين كان خروجاً ظاهرياً أيضاً، وليس خروجاً واقعياً ليحمل على الإيمان الحقيقي. لكنَّ الآية الّتي استدلوا بها على الحصر مرتبطةٌ بالإيمان والكفر الواقعيين، وليس لها نظر إلى مقام الظاهر وآثار الدنيا، لا يستدل بالحصر على انحصار التقسيم بلحاظ هذا المقام، إذ لقائل أن يقول: إنّ الناس بحسب الواقع إما مؤمن وإما كافر، لكنهم بحسب الظاهر، إما مسلم أو مؤمن أو كافر. وهذا مؤشرٌ على أنّهم أرادوا تعريف الإيمان الحقيقي، على عكس ما حملنا كلامهم عليه.

ويدل على خلطهم بين مقام الظاهر ومقام الواقع، وبوضوح أكبر، استدلالهم بقوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، وبقوله ﷺ لأسامة حين قتل من تكلم بالشهادتين: «هلا شققت قلبه»، أو «هل شققت قلبه»، يريد بذلك الإنكار عليه حيث لم يكتف بالشهادتين منه. مع أنّ ما فعله الرسول ﷺ إنما يرتبط بالمعاملة مع الآخرين بحسب الظاهر لا الواقع.

والخلاصة أنّهم استدلوا على مذهبهم بدليلٍ لا يدلُّ إلاّ على ما هو أعَمُّ من الإيمان الظاهريّ والإيمان الواقعيّ، بل لا يدلُّ إلاّ على خصوص الإيمان الظاهريّ، لا ما كان عند الله إيماناً، فإن كان هذا مرادهم فبه، وإلاّ فقد أخطأوا فهم المسألة. وأمّا الآية المرتبطة بحسب الواقع فهي لا تدل على ما أرادوا.

والإنصاف أنّ الإقرار وإن كان مناط ترتيب الآثار لمن كانت حالته

(١) سورة التغابن الآية ٢.

السابقة هي الكفر، إلا أنّ الإيمان قد يتحقق بدونه، وأنّ الإيمان هو التصديق لغةً فوجب في الحد الأدنى أن يكون التصديق دخيلاً في حقيقته شرعاً، إن لم يكن تمام الحقيقة، إلا أن يقوم دليلٌ على خلافه ولم يقم. وسنذكر ما يمكن أن يكون دليلاً على أنّ التصديق مما لا بد منه في حقيقة الإيمان.

## المسألة الثانية: في أنّ الإقرار دخيل في حقيقة الإيمان أم زائد عنها

بعد أن اتضح أنّ الإقرار ليس تمام الإيمان، فهل هو جزء من حقيقته أم خارج عنها، وإنما هو شرط لمحض ترتيب الآثار؟. ربَّما ألمحنا في المسألة السابقة إلى أنّ الإقرار خارج عن حقيقة الإيمان، وإنّما يحتاج إليه للاطلاع على حاله لمن كانت حالته السابقة هي الكفر. وفي هذه المسألة نريد البحث عن صوابية ذلك التلميح.

نسب إلى المحقق نصير الدين الطوسي في (تجريد الاعتقاد)، القول بأنّ الإقرار مقوم للإيمان، وعدم كفاية التصديق، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[(١)]، مقرراً ذلك بقوله: أثبت للكفار الاستيقان النفسي، وهو التصديق القلبي، فلو كان الإيمان هو التصديق القلبي فقط لزم اجتماع الكفر والإيمان، وهو باطل لتقابلهما تقابل العدم والملكة[(٢)].

وهذا الدليل ضعيف، ذلك أنّ الحكم على شخص بالكفر لإظهار الجحود لا يقتضي أن يتوقف الحكم بإيمانه على إظهار التصديق، إذ لا ملازمة بين الأمرين، ولهذا لا يجب الإقرار اللسانيُّ على من تولد من أبوين مسلمين، ومع ذلك يكفر بإظهار الجحود. فإظهار الجحود مناط للحكم

---

(١) سورة النمل الآية ١٤.

(٢) تجريد الاعتقاد للشيخ الطوسي، مع شرحها للعلامة الحلي، بتحقيق الآملي، ص ٥٧٧.

بالكفر، وإن كان في واقع نفسه مقرّاً بصوابية ما أنكره. فغاية ما يمكن أن يستفاد من الآية شرطية عدم الجحود اللساني في الإيمان، أو مانعيته عن الإيمان لا شرطية الإقرار، فهذا الجحود الإعلانيّ كفرٌ في نفسه فكيف لا يكون منافياً للإيمان.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّ التصديق القلبي، الذي قلنا إنّه حقيقة الإيمان، ليس محض الاقتناع بصحة فكرة، بل هو ذلك مع سكون النفس وإذعانها وقبولها وإقبالها، وهذا يتنافى مع إظهار الجحود، وإن كان لا ينافيه القناعة الفكرية. وسيأتي أنّ التصديق هو معرفة وإذعان، وليس محض المعرفة. فلا يلزم من عدم اشتراط الإقرار اجتماع الإيمان والكفر. فموجب الكفر إما رفض الفكرة وعدم الاقتناع بها، أو رفضها بمعنى عدم الإذعان لها، أي الاستكبار عليها. ولهذا اتفق المسلمون وعلى اختلاف مذاهبهم، على أنّ من أنكر حكماً شرعياً علم تشريعه يكون كافراً، مع أنّه لا يطلب في الإيمان الإقرار اللفظي بتشريع ذلك الحكم.

ثم على تقدير كون الإقرار مقوماً للإيمان، يرد ما أورده الجرجاني على الكرامية، وهو لو طرأ مانع من الإقرار بالشهادتين بعد أن حصل له التصديق، فهل يسمى كافراً؟. والطارئ المانع قد يكون خوفاً كما مثّل له المير شريف، وقد يكون الموت فجأة كما مثل له الشهيد الثاني. فهل هذا من أهل النار، مع فرض اعتقاده وحدة الصانع وحقية ما جاء به النبي ﷺ.

لا نظن بالمحقق الطوسي أن يحكم على هذا بالكفر، ولهذا حكي عنه أنّه في بعض كتبه اختار خروج الإقرار عن حقيقة الإيمان، وكفاية التصديق في تحققه[1].

---

(١) حكاه عنه الشهيد الثاني في حقائق الإيمان ص ٩٥، ناقلاً له عن كتاب فصول الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسي.

واعلم أن هذا الاستدلال الذي حكي عن التجريد محكي عن آخرين من علماء أهل المذاهب الّذين اشترطوا في الإيمان الإقرار. وقد عرفت فساده.

ومثل الاستدلال بالآية المذكورة، الاستدلال بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾[١]، حيث أثبت لهم المعرفة ووسمهم بالكفر، فوجب أن يكون المطلوب شيئاً آخر حتى يصيروا مؤمنين.

والجواب أن الجحود مانعٌ، بل منافٍ للتصديق، ونحن نقر بأنّ محض المعرفة ليست إيماناً، فالآية وسابقتها تصلحان رداً على من جعل الإيمان هو المعرفة.

ومثله قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام إذ يقول لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، مع أنّ فرعون كان من الكافرين.

وهنا جوابٌ آخر على الاستدلال بهذه الآية، أشار إليه الشهيد الثاني، وهو احتمال أن يكون هذا القول من موسى عليه السلام لفرعون على سبيل الملاطفة، ومن باب القول اللين الذي أمر موسى عليه السلام باستخدامه في دعوة فرعون، وهذا أمر شائع في المحاورات[٣].

وقد استدل البيهقي في (شعب الإيمان)[٤] على أنّ الإقرار دخيلٌ في أصل الإيمان ـ مع أنّه عبر في موضع آخر بكون الإقرار شرطاً في الخروج عن الكفر، وفرقٌ كبيرٌ بين الشرط والشطر ـ بقوله تعالى: ﴿قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ

---

(١) سورة البقرة الآية ٨٩.
(٢) سورة الاسراء الآية ١٠٢.
(٣) حقائق الإيمان للشهيد الثاني ص ٩٤.
(٤) شعب الإيمان ج ١ ص ٣٨.

﴿وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ﴾[١]، قال: فأمر المؤمنين أن يقولوا آمنا بالله.

واستدل بالروايات التي يستدل بها على حقن الدماء بالإقرار بالشهادتين. والروايات التي دلت على أنّ من يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً بها فله الجنة[٢].

والاستدلال بالآية ضعيفٌ لأنّ الأمر هنا ليس حكماً شرعياً تكليفياً بغرض إفادة الوجوب الشرعي، بل هو إرشادٌ ودعوةٌ لأهل الكتاب حتى يؤمنوا، في مقابل دعوتهم المسلمين حتى يكونوا هوداً أو نصارى. لهذا قال بعد ذلك ﴿فَإِنۡ ءَامَنُواْ بِمِثۡلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾، ولم يقل فإن قالوا.. ولا خلاف في أنّ الإقرار بالشهادتين لمن لم يكن مسلماً شرط ترتيب آثار الإسلام عليه، لكنّ هذا لا يعني أنّه شرطٌ في الإيمان.

أمّا الروايات فبعضها لا علاقة له بالإيمان، بل بترتيب آثار وأحكام الإيمان، مع غض النظر عن كونه مؤمناً حقيقةً أم لا. وبعضها مرتبط بمحض الشهادة بالتوحيد، ولو لم يكن في مقام إشهار إسلامه أو إيمانه. فالمسلم الذي لا يطالب بالإقرار، لو شهد بالتوحيد مستيقناً صادقاً كان له الجنة، وهذا لا دخل له بحقيقة الإيمان ولا بأحكامه.

نعم هناك رواياتٌ ظاهرها أنّ الإقرار دخيل في حقيقة الإيمان:

منها ما رواه البيهقي في (شعب الإيمان) بسنده عن الإمام الرضا عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله الإيمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان»[٣]. ورواه الشيخ

(١) سورة البقرة الآية ١٣٦.
(٢) صحيح مسلم ـ مسلم النيسابوري ج ١ ص ٤٤.
(٣) شعب الإيمان للبيهقي ج ١ ص ٤٧.

الصدوق بسنده عن الإمام الرضا عليه السلام[١]، باختلافٍ بسيطٍ غير مؤثر.

وفي رواية أخرى: «الإيمان إقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالجوارح»[٢].

وقد يستدل أيضاً بما تقدم، في بحث مفهوم الإسلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام في نسبة الإسلام. لكنك عرفت أنّ الإقرار المأخوذ في كلام أمير المؤمنين عليه السلام ليس إقراراً لسانياً.

وعلى كل حال فسيأتي أنّ التصديق ليس مجرد المعرفة، بل هو إذعانٌ قلبيٌّ، وهذا يستلزم عادة الإقرار حين يحتاج الأمر إلى إقرار، فيكون بيان الإقرار في الإيمان من باب ذكر اللازم، لا جزء الماهية والحقيقة.

ويمكن أن يقال: إنّ اعتبار الإقرار اللساني في الإيمان لن يكون أزيد من اعتباره في الإسلام، لأنّ المؤمن يجب أن يكون مسلماً أوّلاً، فكما يعتبر الإقرار في الإسلام يعتبر أيضاً في الإيمان، فاعتباره فيهما على نسق واحد، وهذا يعني أنّ الإقرار معتبر في الإيمان حين يكون معتبراً في الإسلام، وقد عرفت أنّ الإقرار ليس شرطاً دائماً، خاصةً في أبناء المسلمين، إذ لا يطالبهم احدٌ بالإقرار عند البلوغ، وعلى هذا جرت سيرة المسلمين.

وليس الغرض بيان أنّ الإقرار له موضوعية ذاتية في الإيمان، وإنّما الغرض بيان ما يمتاز به الإيمان على الإسلام، فحيث إن الإسلام هو محض الإقرار اللساني، حيث يعتبر الإقرار، فالإيمان إقرار وإضافة. وهذه الإضافة هي بحسب هذه الروايات والتصديق والعمل. وبهذا تكون الروايات بصدد بيان دخالة العمل في الإيمان إضافة إلى التصديق، وهو ما سيأتي البحث فيه تفصيلاً في إحدى المسائل التالية.

(١) الخصال للشيخ الصدوق ص ١٧٨.
(٢) المصدر السابق ١٧٩.

فالإنصاف هو أنّ الإقرار ليس تمام حقيقة الإيمان، ولا جزءاً منها، وإنّما هو شرط إثباتي لمن لا يملك طريقاً شرعياً لإثبات إسلامه، فيكون شرطاً مطلوباً أيضاً للحكم بالإيمان في هذه الحال. فلو ملكنا طريقاً إليه لن يكون للإقرار حينئذ أي تأثير لا وجوداً ولا عدماً. ولذا استغنى المتولد من مسلمين عن الإقرار. فإذا غضضنا النظر عن عالم الإثبات، ونظرنا إلى عالم الواقع كان استغناء الإيمان عن الإقرار أوضح، نعم لو طولب به ورفض بدون مانع يمنعه منه لكان هذا من الجحود المنافي للإيمان. وبه صرح جمع من العلماء الذين لم يشترطوا في الإيمان الإقرار، كابن عابدين في حاشيته (رد المحتار)، وغيره في غيره[1].

## المسألة الثالثة: هل تكفي المعرفة في الإيمان؟

قد عرفت ذهاب بعضهم إلى أنّ الإيمان هو محض المعرفة. ويبتني البحث في هذه المسألة على أنّ المعرفة غير التصديق، وهذه المغايرة لا بدّ أن يكون المقصود منها نسبة العموم والخصوص المطلق، إما بأن تكون المعرفة هي الأعم، بأن يكون الإيمان هو المعرفة سواءً اقترنت بتصديق أم لم تقترن، أو يكون التصديق هو الأعم بأنّ يكون المراد بالمعرفة التصديق عن علم في مقابل التصديق عن تقليد. وقد يكون المراد المغايرة بالعموم والخصوص من وجه، بأن يكون المراد من المعرفة كل معرفة كسبية سواءً أكان معها تصديق أم لا، ويكون المراد من التصديق الأعمّ من التصديق المقترن بالمعرفة وعدمها ليشمل ما كان عن تقليد. ولم أجد رغم تتبعي المتواضع من شرح بالتفصيل مقصود هؤلاء من المعرفة، ولا ما هي جهة مغايرتها مع التصديق. ومن الواضح أن مناقشة هذا الوجه، والمذاهب المتفرعة عليه تختلف باختلاف المقصود، فبعض المناقشات الآتية تتم على

(١) تقدم نقل كلامهم.

تقدير دون تقدير كما سيتضح. وربَّما أرادوا من المعرفة التصديق، وتوهّم خصومهم أنّهم أرادوا بها معنى يختلف عنه. واستعمال المعرفة بالتصديق كثير، فقد استبدل كثير من العلماء عبارة «التصديق بالقلب» بعبارة «المعرفة بالقلب».

والأرجح أنّهم أرادوا من المعرفة التّصديق، ولذا حكي عن الجهمية أنّهم عرفوا الإيمان بأنّه التصديق مع أن المحكي عنهم تعريفهم له بالمعرفة، ولهذا أيضاً نجد أنّ الجهمية إنّما اهتموا ببيان خروج العمل عن حقيقة الإيمان، ولم يتوجهوا مباشرة لإثبات كونها المعرفة. ولهذا عندما استعرض شارح قصيدة ابن القيم حجج الجهمية اقتصر على نقل هذا البيان لأنّه لا يوجد عندهم بيان آخر.

وعلى كلِّ حالٍ فإنّ هذا لا يمنع من مناقشة القول على فرض المغايرة. لكن قبل البدء بذلك يجب الإقرار بأنّ الاقتصار لبيان حقيقة الإيمان بخصوص المعرفة بالله تعالى، لا يصح، حتى لو أريد بها التصديق، لأنّها ليست الإيمان الإسلامي، لعدم إمكان سلخه عن الإيمان برسالة الرسول ﷺ وما جاء به، فلم يظهر لنا وجه اقتصار بعض المذاهب على خصوص المعرفة بالله تعالى. وربَّما يكون هناك خطأ في حكاية هذا القول عمن نسب إليهم.

فالذي سنناقشه هنا هو خصوص من عرف الإيمان بأنّه المعرفة بالله تعالى ورسله وما جاؤوا به ولو إجمالاً، وهنا نقول:

إن أرادوا بالمعرفة ما كان منها خالياً عن التصديق ورد عليهم ما أورده الشهيد الثاني، قال:

لو كان الإيمان مجرد المعرفة، لكان أهل الكتاب مؤمنين بالإسلام، لأنّهم كانوا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، ولأنّ من الكفار من كان يعرف

الحق وينكره عناداً واستكباراً، كما قال تعالى ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[(١)].

كما يرد عليهم ما أورده الجرجاني بأنه يستلزم أن يكون اللفظ مستعملاً في غير معناه اللغوي منقولاً عنه إلى غيره من دون دليل على هذا النقل[(٢)].

وإن أرادوا بالمعرفة التصديق المخصوص أي معرفة كسبية وسكون النفس لها. كان هذا من اشتراط أن تكون المعرفة اختيارية فلو حصلت بشكل قهري لم يكن الحاصل إيماناً، مع أنّه يكفي في الاختيارية سكون النفس وإن لم تكن المعرفة عن اختيار. وإذا قيل بأنّ كلّ معرفة هي غير اختيارية بل هي نتيجة مقدماته قيل كفى في اختياريتها غالباً أن تكون الأسباب اختيارية. وقيل إنّ كلّ تصديق معرفة لأنّه من أقسام العلم، إلاّ أنّ هذا يرتبط بالتصديق الذي يذكره علماء المنطق فيجعل التصديق مع التصور قسيمان للعلم، وليس هو التصديق الذي يذكر في تعريف الإيمان. ومن هنا لا يصح توقّف الشهيد الثاني في جعل المعرفة مقابل التصديق، باعتبار أنّ كلّ معرفةٍ تصديق لأنّ المعرفة من العلم، وهو إمّا تصورٌ أو تصديق، والمعرفة التي تكون اعتقاداً، كما هو محل البحث، لا تكون إلا تصديقاً. قال: إلاّ أن يناقش في صحة تقسيم العلم إلى تصورٍ وتصديق، أو يناقش في أنّ المعرفة من العلم فيقال إنّ من المعرفة ما لا يكون من العلم، أو يقال إنّ التقسيم ليس لكل علمٍ، بل لخصوص العلم الكسبي[(٣)]. ثم أخذَ يستدل على بطلان هذه الاحتمالات الثلاثة، أما الأوّلان فواضح، وأما الثالث فلأنه لا يمنع من تعريف الإيمان بأنّه معرفةٌ حتى وإن لم تكن عن

---

(١) حقائق الإيمان للشهيد الثاني ص ٧٧.

(٢) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٢٥.

(٣) حقائق الإيمان للشهيد الثاني ص ٧٨.

تكسب، كمشاهدة المعجزة مع سبق دعوى النبوة، من غير أن يكون الناظر في المعجزة قاصداً لتحصيل الحق، فإنّه إذا شاهد المعجزة حصل له في الحال العلم الضروري بصدق المدعي في كل ما ادعاه، ولا ريب في تحقق الإيمان بذلك مع أنّه لم يكتسبه. أما قضية الثواب على الإيمان، فالكسبي منه يثاب عليه وعلى إثباته.. وأما غير الكسبي منه، فإنّه وإن لم يتحقق للعبد فيه فعل، لكنَّه يثاب على العزم على البقاء عليه وعلى آثاره فإنّها فعله، نعم هذا الفرض نادر جداً[1].

وقد عرفت أنّ الإشكال في تقابل المعرفة بالتّصديق في محله لو أريد بالتصديق أحد قسمي العلم، أما لو أريد به التصديق النفساني المرافق للإذعان النفسي، لكان معنى أخص من المعرفة، يمكن أن يقال لها معرفة بالقلب، وهي غير المعرفة الذهنية الثابتة لدى كثير من الكفار. فإنّ المعرفة الذهنية لا تتنافى مع الجحود، بينما المعرفة التصديقية القلبية تتنافى معه.

وإن كان المراد من المعرفة ما قابل التصديق عن تقليد فله وجه لكن ليس له مصداق، وسيأتي تتميمه في المسألة التالية.

## المسألة الرابعة: هل التصديق مقوم للإيمان؟

وهذه المسألة من المسائل المهمة في هذا البحث، في مقابل من أنكر كون التصديق مقوماً، سواءً أقلنا بأنّه جزء الإيمان أم قلنا بأنّه تمامه.

ويمكن أن يقال: إنّ المشهور بين المذاهب على اختلافها هو الجواب عن هذا السؤال بالإيجاب، وإنّ القول بخروج التّصديق عن الإيمان قولٌ شاذ. ويبدو أنّ القائلين بأنّ الإيمان هو العمل، دون أن يشيروا إلى التصديق كما حكي عن بعض المعتزلة، لم يقصدوا بذلك إخراج التصديق

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩.

عنه، لأنّ من العمل، بل أكثره، ما يكون عن تعبُّد، وهو لا يكون إلاّ عن تصديق، فالتّصديق لا بدَّ منه في الإيمان، ولا يظن بالذين عرّفوا الإيمان بالعمل أنّهم أرادوا التفكيك بين الجوارح والقلب، فجعلوا الركن التام في الإيمان هو خصوص عمل الجوارح، دون أن يكون التصديق ركناً آخر. فالظاهر أنّ مرادهم التركيز على العمل، وعدم الاكتفاء بالتصديق بدون عمل، كما دلت عليه بعض الروايات أيضاً، كما أشرنا إلى بعضها سابقاً. ولو أرادوا ذلك لكانوا ملتزمين بنقل اللفظ عن معناه اللغوي، من دون أن نملك الدليل عليه. ولو أمكن إخراج التّصديق من حقيقة الإيمان فلا يمكن نفي كونه شرطاً على الأقل، لأنّه شرط العمل في كثيرٍ من الحالات، إلا في حالاتٍ يقنع فيها المرء بالمصلحة الدنيوية وراء الفعل.

ومما يدل على أنّهم لم يكونوا بصدد نفي دخالة التصديق في الإيمان، وإنّما هدفوا فقط إلى بيان دخالة العمل فيه، أنّهم لم يذكروا أي وجهٍ أو دليلٍ لإخراج التّصديق، ولم يُبدوا أي عناية بهذا الجانب، وكانت كل أدلتهم تتجه نحو منع تخصيص الإيمان بالتصديق. والأدلة الّتي ذكروها لبيان دخالة العمل لا تتنافى ودخالة التّصديق، لكنّهم اهتموا ببيان وجه خروج الإقرار، بل عن بعضهم دخول الإقرار فيه باعتباره من الأعمال.

فقد قال ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة بأنّ العمل يشمل الاعتقاد، ويشمل الإقرار كما يشمل الطاعات، غايته أنّ من العمل ما هو من فعل الجنان، ومنها ما هو من فعل اللسان، ومنها ما هو فعل سائر الجوارح. بل قال بأن لا قائل بعدم اعتبار الاعتقاد القلبي والنطق اللفظي في الإسلام[١].

وقد توهم بعض استدلالاتهم على تخصيص الإيمان بالعمل،

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ١٨ ص ٣١٤.

كاستدلال بعضهم على اعتبار العمل في الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾[1] أي صلاتكم، فأطلق الإيمان على خصوص العمل. لكنه وهمٌ في غير محله، لأنّهم، والله العالم، أرادوا بيان صحة إطلاق الإيمان على العمل، والمصحح له دخالته فيه، لا تخصيص الإيمان بالعمل، كما لم يريدوا تخصيص الإيمان بالصلاة مع أنّهم فسَّروا الإيمان في هذه الآية بالصلاة إلى بيت المقدس. ومع ذلك فسنجاري من نسب إلى المعتزلة إنكار كون التصديق من الإيمان وسننقل الأدلة المحكية عنهم في ذلك.

وعلى كل حال فالبحث في هذه المسألة هو في دخالة التّصديق في حقيقة الإيمان، لذا كان علينا أوّلاً تحديد المقصود من التّصديق.

## معنى التصديق:

قيل هو اليقين الجازم الثابت، فلا يكفي الظن، لأنّه ريب وتردد، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾[2]، فالتصديق المشار إليه في الآية المباركة، تصديق جازم، لا يكفي فيه حتى الظن، فضلاً عن أن يكون مجرد لقلقة لسان.

وربما نوقش هذا القول بمناقشات عديدة:

**منها**: أنّه يلزم أن يكون الظّانُّ ولو في أحدٍ من الأصول الخمسة كافراً وإن كان عالماً بالباقي، لأنّ الظّنّ من أضداد اليقين فلا يجامعه. فيلزم أن يحكم بكفر مستضعفي المسلمين بل كثير من عوامِّهم، لعدم الجزم في الأوَّلين، وعدم الثبات في الثّانِيَيْن، كما نشاهد من تشككهم عند التشكيك، مع أنّ الشرع حكم بإسلامهم، وأجرى عليهم أحكامه، ومن ههنا اكتفى بعض العلماء في الإيمان بالتقليد.

---

(١) سورة البقرة الآية ١٤٣.

(٢) سورة الحجرات الآية ١٥.

والجواب أنه لا يشترط في الإيمان حصول التيقن والجزم والثبات عن طريق برهاني فلسفي، بل يكفي تحقق تلك الأمور مهما كان سببها. ومن قال إنّ العوامَّ والمستضعفين ليست لديهم تلك الحالات؟، لذا لم يكن لنا أن نشكك في الناس، وبأنّهم غير جازمين بالمعتقدات، ما لم تظهر الإمارة على ذلك. أما لو كانوا منقادين إلى معتقدات دون أن تكون لديهم حالة التيقن، والجزم، اللتين يكشف عنهما سكون النفس إلى تلك المعتقدات، ولو لم يملكوا البراهين الفلسفية عليها، فإذا لم تكن لديهم حالة السكون تلك، ولم يظهر ما يدل على التشكيك، فأمرهم في الواقع إلى الله، وليس لنا إلا الظاهر، الّذي نحكم من خلاله على الباطن. ولو كشف لنا باطنهم وتبين لنا أنّهم شاكُّون الشك المستقر لما كانوا مؤمنين حقيقة. إلا أنّ هذا الفرض نادر، لأنّ الأمور التي يطلب فيها الإيمان والتصديق بها، لا يحتاج في ثباتها ونيل اليقين فيها، إلى علوم ومعارف، فهي من أسهل ما يكون، كالتوحيد خاصة. أمّا المعتقدات التي يحتاج في معرفتها إلى علوم ومعارف فإنّها ليست دخيلة في الإيمان قطعاً. وبعبارة أخرى، ما يطلب فيه الإيمان بنحو الوجوب العقلي أو الديني فهو ما يمكن للعوام أن يبلغوا فيه اليقين والجزم، وما لا يمكنهم بلوغهم ذلك فيه فليس مقوماً للإيمان، وإن كان من مراتبه العالية.

وبناءً عليه فلا حاجة للتراجع، والقول بأنه يكفي في الإيمان التصديق الظني، فإنّه ليس إيماناً، إلاّ إذا كان المراد بالظن، مرتبة قوية منه تسمى في المصطلحات العلمية بالاطمئنان، وهو بقوة العلم، فهذا لا مانع منه، لكنَّه ليس في المعتقدات الأساسية، أي التوحيد والنبوة والمعاد، بل فيما عداه، وإلاّ فتلك المعتقدات لا يتحقق بها إيمانٌ إن كان ثمة شكٌ فيها، ولذا لا يكون التقليد كافياً فيها قطعاً، وإن أوجب سكون نفس، إذ ليس مطلق السكون إيمان، بل هو خصوص التصديق الجازم الموجب لسكون النفس.

وبعبارة أخرى: لا بدَّ في الإيمان من أمرين: المعرفة، والسكون إليها، فلا المعرفة بدون سكون إيمان وتصديق، ولا السكون بدون المعرفة إيمان وتصديق، وهذا هو المعنى اللغوي أيضاً، وليس معنى شرعياً خاصاً. نعم بعض المعتقدات والأديان اكتفت بسكون النفس لصعوبة بلوغ مرحلة التصديق بمعتقداتها، فتجاوزته حرصاً منها على ديمومتها، إذ لو اشترطت المعرفة لكانت تدل على طريق انهيارها. وسكون النفس الناشئ عن غير معرفة قد يحصل لأي سبب، ويكون مبعث ضلال في كثيرٍ من الأحيان، لأنّ النفس سريعة التأثر بما تراه، فقد لا تفهم وجهه فتسكن له بمجرد أن يقدِّم لها أي تفسير خاطئ لما رأته، أو بمجرد أن تستنتج أمراً خاطئاً بسبب عدم وعيها الكافي بالأمور.

أما التقليد فهو لا يكفي لوصف المسلم بأنه مؤمنٌ واقعاً، وكيف يحصل التصديق بالتوحيد وما جاءت به الرسل، خاصة رسول الله ﷺ، المتوقف على الإعجاز، من خلال التقليد، لأنّ قيمة التقليد ترجع إلى قيمة رأي من المقلد (بالفتح)، وقيمة رأي المقلد من قيمة النص والرسول والرسالة، فلن يصح التقليد إلا بعد أن تصح تلك الحجج. والقول بأنّ العوامَّ في إيمانهم مقلدون في غير محله، بل لهم من الفطرة ما يكفيهم للإيمان بالتوحيد، ولهم من التواترات والبراهين ما يكفيهم للإيمان بكون القرآن معجزة، وإن لم يعرفوا بمصطلح البرهان والتواتر شيئاً. ومن كان مسلماً بالتبعية فقط، فهو غير مؤمن في واقع أمره كما هو أوضح من أن يخفى.

ثم إذا انتفى وصف الإيمان، فهذا لا يعني أنّ الوصف المقابل هو الكفر، لأنّ الإيمان لا يقابله الكفر، وإنّما التقابل بين الكفر والإسلام الّذي تحقن به الدماء. فمن كان ظانّاً غير جازم، أو كان شاكّاً لا يصير بذلك كافراً ما لم يظهر الجحود والإنكار، كما تقدم بحثه في محله.

## أدلة نفي دخالة التصديق في الإيمان:

استدل بعضهم على أنّ التصديق ليس داخلاً في حقيقة الإيمان بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾[١]، مع أنّ آخرين استدلوا بها على الإثبات، وأنّ التصديق هو تمام الإيمان، كما سيأتي.

قالوا في تقريب الاستدلال على النفي بأنّ الآية دلت على اجتماع الإيمان مع الشرك. والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك، لأن التوحيد مما علم مجيئه به، فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق القلبي، فإما أن يكون المراد به التصديق اللساني فهو يجامع الشرك، أو يراد به العمل وهو يجامع الشرك.

وقد أجاب الجرجاني عنه: أولاً بجواب نقضيّ، وهو أنّ الشرك مناف للإيمان إجماعاً، وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون العمل إيماناً. وثانياً بالحل وهو أنّ الإيمان المتعدي بالباء هو التصديق، ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين، بل بما قيد به ظاهراً، وهو الله سبحانه وتعالى. والتصديق بالله لا ينافي الشرك، إذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية، لا بالتوحيد. وحاصله أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً، وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمرٍ مخصوصٍ هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة، والمذكور في الآية محمولٌ على معناه اللغوي[٢].

وهذا الجواب بكلا شقيه غير تام، أمّا النقض فلأنّه انطلق من مسلمية أنّ الإيمان ينافي الشرك، مع أنّ المدعى أنّ الآية صريحة بعدم المنافاة. وعلى فرضه لا يكون نقضاً عليهم بالآية بل نقضاً عليهم اعتماداً على دليل

---

(١) سورة يوسف الآية ١٠٦.

(٢) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٢٩.

آخر قد لا يقبلون به، لأنّ شرط النقض اعتراف الخصم باللازم، وليس الأمر هنا كذلك، وإلاّ لما بدأوا استدلالهم بأنّ الإيمان يجتمع مع الشرك.

أما الحل فيقتضي أنّ الآية لا تتحدث عن المسلمين بل عن غيرهم، إذ هذا ما يبرر الاقتصار على الإيمان بالله وحده، وليس كذلك. وعلى فرضه فلا يصح تفسير الشرك المجامع للإيمان هنا بالجهل بالصفات فيشرك فيها، فهذا لا يصلح تفسيراً للشرك، بل هو من الجهل بالله تعالى وصفاته، وهو ليس منافياً للتصديق بلا ريب.

والأولى بالجواب أن يقال بأنّ الشرك مراتب منها ما هو خفيّ ومنها ما هو جليّ، والشرك بكل أنواعه ينافي التوحيد، إلاّ أنّه ليس بكل أنواعه منافٍ للتصديق، فمن الشرك الخفي ما لا يكون منافياً له لغفلة حامله عنه أو عن منافاته، كالرياء مثلاً، وكالتوجه إلى الآخرين في طلب العون باستقلال عن الله تعالى لوسائل إلهية وضعهم في طريقه، أو وسائل إلى الله ينال به عطاياه. وبناء عليه فالتصديق يجامع بعض مراتب الشرك، فلا تدل الآية حينئذ على أنّ الإيمان مغاير للتصديق. فخطأ الاستدلال أنّهم جعلوا الشرك في الآية ما يعم الشرك الأكبر. وليس لهم أن يستدلوا بإطلاق الآية وأنّها حكمت بالشرك دون تفسير، إذ يكفي لرفع هذا الإطلاق أنّ الآية ليست في مقام بيان أي شركٍ هو الذي يجامع الإيمان، كما أنها لم توضح كيف كان الناس مشركين، فعلينا أن نبحث عن التتمة من مكان آخر، من آية أو سنة، والتتمة توجب أن لا يكون المقصود بالشرك ما يعم الشرك الأكبر، وإلاّ فكيف دخل هذا المشرك في الإسلام ابتداءً، قبل أن نبحث في إيمانه.

وقد روى الكليني تفسيراً لهذه الآية، ففي سنده عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ قال: يطيع الشيطان من حيث لا يعلم فيشرك[١].

---

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٩٧.

وبسنده أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ قال: شرك طاعة وليس شرك عبادة[1].

ومن غرائب ما قيل هنا، إنّ الشرك منافٍ للتوحيد لأنّ التوحيد مما جاءت به الرسل فكأن التوحيد ثبت بدليل نقليٍّ، ليكون نفيه موجباً لعدم التصديق بالرسل، مع أنّ التصديق بالرسل ما كان ليكون لولا إقرار العقل بالتوحيد، فيفترض أن يكون التوحيد واضحاً للعقول قبل ورود نصٍّ فيه. وما ورد من نصوص قرآنية على التوحيد فليست هي نصوص تعبدية، نتعامل معها كما نتعامل مع الشريعة وأحكامها، بل هي إرشاديةٌ ترشد العقول إلى كيفية التعرف على التوحيد، ولهذا كانت تلك النصوص تلمح تارةً إلى وجه الدلالة العقلية على التوحيد، وتارةً تصرح.

**وقد يستدل أيضاً على النفي:**

بما حكي عن المعتزلة، والحاكي الجرجاني، وهو أنّه لو كان الإيمان التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه، والغافل حال غفلته، وهذا خلاف الإجماع.

إلا أن هذا الاستدلال سخيفٌ، لأنّ التصديق كصفة للنفس تثبت حتى مع نوم الإنسان أو غفلته الآنية عنه، والذي يفعله النوم ليس إلاّ عدم الاستحضار التفصيلي للتصديق، وليس هو المقصود بالتصديق، أي لا نريد التصديق الحاضر بالفعل وبشكل تفصيلي، وإلاّ لكان المنشغل بتجارته حال اليقظة أيضاً غير مؤمن، لأنّه غير ملتفت إلى تصديقه. فالتصديق الحاضر أعم من حضوره التفصيلي، ومن حضوره الارتكازي في النفس، والحضور الارتكازي لا ينافيه النوم، كما لا تنافيه أي غفلة أخرى بسبب انشغال

---

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٩٧.

الإنسان ببعض شؤونه. فالذي يرى أن التصديق دخيل يقر بأنّه لا إيمانَ حقيقيّاً بدونه، لكن بالنحو الذي ذكرناه.

أما الجرجاني فقد أجاب عن الاستدلال: بأنّ المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنّه حقيقة فيه، وإن كان يمكن أن يدَّعي ذلك من يرى صدق المشتق حقيقة على من تلبس بالمبدأ في الماضي، بل لأنّ الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق، وإلاّ ورد عليهم مثله في الأعمال، فإنّ النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان، فلا يكونان مؤمنين، ولا مخلص إلا بأنّ الحكمي كالمحقق[1].

والجواب ضعيف: أمّا ما أورده عليهم من إشكال فنقضي بورود مثله عليهم في النائم والغافل الخاليين من الأعمال المعتبرة في الإيمان، فيمكنهم الردّ بأنه لا يعتبر في الإيمان، عند من يرى أنّه الأعمال، أن يكون المؤمن دائماً في حالة عمل، خاصة من خص الأعمال بالواجبات وترك المحظورات، فإنّه حال النوم ليس تاركاً لواجب، ولا فاعلاً لمحرم حتى يكون النوم والغفلة منافيان للإيمان. نعم ربَّما ورد ذلك على من فسر الأعمال بما يشمل المستحبات أيضاً، ففي كلِّ آنٍ هناك مستحب يمكن الإتيان به، فيكون خلوُّ المرء عن مستحب ما خلو عن الإيمان، ولا يختص هذا بحال النوم أو الغفلة، وليس لهم مخلص إلا أن يدَّعوا بأنّ المقصود صدق الإيمان على الأعمال واجبها ومستحبها، حتى يحققوا الزيادة في الإيمان، لا أنّ الإيمان هو هذا المجموع المركب من واجبات ومستحبات، لينتفي الإيمان عند ترك مستحب من المستحبات.

أمَّا ما ذكره في الرد، وما جعله حلاً للإشكال، وهو أن اتِّصاف النائم بالإيمان صفة حكمية، وأنّ الشرع أعطاه وصف الإيمان وجعله بحكم

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٢٨.

المحقق، فلازمه أن يكون هناك نص عبدنا بأنّ الشرع نَزَّل النائم منزلة المؤمن، وهذا اعترافٌ بأنّه ليس مؤمناً حقيقةً، إذ لا معنى للتعبد في الحقائق.

فالأولى في الجواب ما ذكرنا، وهو ثبوت صفة الإيمان حقيقة ولو حال النوم لعدم اشتراط التفات المؤمن إلى أنه مصدقٌ حتى تثبت له صفة الإيمان، بل المؤمن هو المصدق، ولو غفل عن هذا التصديق لانشغالٍ بأمور أخرى، إلاّ أنّه انشغالٌ عن ظاهر الذاكرة لا عن باطنها، بحيث يستحضرها عند أدنى مناسبة. وربما يكون مراده من الحكمي هو ما عبرنا عنه بالارتكازي فيكون جوابه موافقاً لما قلناه، لكنّه اعتمد على مصطلح ملتبس.

والخلاصة أنّه لا دليل ينفي دخالة التصديق في الإيمان.

## المسألة الخامسة: هل الأعمال ركنٌ مقومٌ لمفهوم الإيمان وحقيقته:

إلى هنا نكون قد بيّنّا أنّ الإقرار ليس ركناً مقوماً للإيمان، وإن كان له الدخل في ترتيب آثاره، كما بيَّنَا إجمالاً أنّ التصديق دخيلٌ فيه، بقي أن نبحث عما إذا كانت الأعمال ركناً أم لا، فإن تبين أنّها ليست ركناً كان التصديق هو تمام الإيمان، وسنوضح لاحقاً معنى كونه كذلك.

والبحث هنا في مبدأ دخول العمل في ماهية الإيمان، سواء أكان المدعى أنها تمام الماهية، كما نسب إلى جماعة من المعتزلة، أم أنّها جزء كما هو المعروف من مذاهب الحنابلة، والمنسوب إلى جمع من الإمامية.

ثم إنّ الذين قالوا بأنّ العمل من الإيمان اختلفوا: فمنهم من قال: كل الطاعات مجتمعة هي الركن، فلو انتفى أيٌّ منها لم يكن فاعل الباقي مؤمناً، ولكنَّهم لم يحكموا عليه بكفره أيضاً، بل قالوا بالمنزلة بينهما، وهو قول المعتزلة. ومنهم من قال: لا بد من بعض الأعمال حتى يكون مؤمناً،

ولا يجب الإتيان بجميع الطاعات، ثم إذا زادت الأعمال زاد الإيمان، وهو قول ابن حنبل والحنابلة الذين تبعوه، بخلاف جمع آخر من الحنابلة نسب إليهم أنّه التصديق فقط. وبهذا الفرق ميز الحنابلة أنفسهم عن المعتزلة.

ومنهم من اعتبر في الإيمان اجتناب الكبائر، فلو ارتكب إحداها خرج من الإيمان إلى الكفر، وهو قول الخوارج. وفي هذه المسألة سينصب بحثنا حول مبدأ إثبات كون العمل ركناً، بعيداً عن الفروق المذكورة بينهم، وبعضها سيتم بحثه في بحث زيادة الإيمان ونقصانه، وبعضها، كقول الخوارج، في فصل الكفر.

## أدلة كون العمل ركناً في الإيمان:

والأدلة التي استدلوا بها على أنّ الأعمال مقومة، آيات وروايات:

**منها**، ما حكي عن بعض المعتزلة، وهو التمسك بقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾[(١)].

قالوا: والمشار إليه بـ: ﴿ذلك﴾ هو جميع ما حصر بـ: ﴿إلاّ﴾ وما عطف عليه، والدين هو الإسلام، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ﴾ ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[(٢)]، والإسلام هو الإيمان، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ...﴾. ولا ريب أنّ الإيمان مقبولٌ من مبتغيه، للنص والإجماع، وقد تقدم ذلك، فيكون إسلاماً، فيكون ديناً، فيعتبر فيه الطاعات، كما دلت عليه الآيات[(٣)].

وبعبارة أخرى أشمل ذكرها الجرجاني حين حكايته هذا الدليل عن

---

(١) سورة البينة الآية ٥.

(٢) سورة آل عمران الآية ٨٥.

(٣) حقائق الإيمان للشهيد الثاني، ص ٨٢.

المعتزلة: أنّ فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان، ففعل الواجبات هو الإيمان. أمّا أنّ فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة: ﴿وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ كما تقدم. وأمّا أنّ الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾. وأمّا أنّ الإسلام هو الإيمان فلأنّ الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، يعني إن كلمة غير في قوله تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[2] والمراد بـ«بيت من المسلمين»، أهل بيت مسلمين، فيصير تقدير المستثنى: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلاّ بيتاً من المسلمين، فقد استثنى المسلم من المؤمن، فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام[3].

والشق الأخير من هذا الدليل سيعاد ذكره عند البحث عن اتحاد الإسلام مع الإيمان ومغايرته له.

وقد تبين لك أن الدليل يعتمد على مجموع المقدمات الثلاث، فأي مقدمة تنتقض يبطل الدليل.

ويمكن النقض على المقدمة الأولى، أي كون المشار إليه بـ«ذلك» هو العمل، بأن يكون المراد به الإشارة إلى الإخلاص، كما ذكره الجرجاني[4]، لا إلى المذكورات من الأعمال. فتنتفي العلاقة بين الدليل والمطلوب، لأنّ الإخلاص للدين غير الدين، وهو كمال زائد عن مرتبة

---

(١) سورة الذاريات الآية ٣٥.

(٢) سورة الذاريات الآية ٣٦.

(٣) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٢٦.

(٤) المصدر السابق.

الإسلام والإيمان، فيكون منفصلاً عنه، زائداً عليه. وإذا كانت الآية تحكي عن مرتبةٍ عاليةٍ من التدين، فلا تدل على انتفاء صفة الإسلام والإيمان على من خالف التشريع، ولم يخلص الدين لله تعالى، إذا كان مصدِّقاً به وبرسله وبما جاؤوا به.

ويدل على أنّ المراد بـ﴿ذلك﴾ الإشارة إلى الإخلاص، وأنّه أولى من جعله إشارة إلى تلك الأعمال، أنه قال أولاً: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾، ثم فصله بما لحقه من أعمال، فيكون بحسب ظاهر الاستعمال أن ما أمروا به هو دين القيمة، وما أمروا به هو عبادة الله بإخلاص الدين أي التدين له تعالى.

وأما المقدمة الثانية وهي أنّ الدين هو الإسلام، فهي صحيحة إذا لوحظ الدين المنزل من عند الله تعالى، أمّا إذا لوحظ به حال الإنسان والتزامه الذي يجعله مسلماً، فيكون التدين أخص من الإسلام، إذ بيَّنا أنّ مفهوم الإسلام كصفة للمرء يخرج بها عن الكفر هي محض الإقرار بالشهاديتن وعدم إظهار ما ينافيهما، فالقول بأن الإسلام كصفة عبارة عن الالتزام بتمام الدين يوجب الالتزام بمقالة الخوارج الذين كفروا كل من ارتكب الكبيرة، بل يوجب الالتزام بما هو أشد من ذلك، وهو الحكم بكفر من ارتكب صغيرة، ولو أنه بالتوبة يعود للإسلام. ولا مخلص من ذلك إلا بأن يكون الإسلام متعلق التدين أوسع من التدين، فقد يكون المرء مسلماً فاسقاً، وهو ما يلتزم به المعتزلة، فإذا كان الأمر كذلك، فكيف صار المسلم فاسقاً إن كان الإسلام هو تلك الأعمال. نعم الإسلام دينٌ كاملٌ إن وصف به ما أنزله الله تعالى، وليس هو المبحوث عنه في هذا البحث.

وأمّا المقدمة الثالثة، وهي أنّ الإسلام هو الإيمان، فإنّها لا تثبت بآية ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، إذ لقائلٍ أن يقول الإسلام غير الإيمان من دون مباينةٍ كليةٍ، بل بأن تكون النسبة هي العموم والخصوص

المطلق، فيكون كل إيمانٍ إسلاماً، وليس كل إسلامٍ إيمان، فيكون طلب الإيمان طلباً للإسلام. وإنما يصير طلباً لغيره عند من جعل الإيمان مغايراً تماماً للإسلام. وحتى يصيرَ الإيمان متحداً مع الإسلام تماماً وجب، كما ذكر الجرجاني[١]، أن نضيف مقدمةً أخرى هي أنّ الدين هو الإيمان، فيتوقف الاستدلال بالآية على هذه المقدمة الزائدة، أي على أنّ الدين المفسر عندهم بالعمل هو الإيمان، فيكون فيه مصادرة واضحة.

كما أنّ قوله تعالى ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ إنما يدل، كما قال الشهيد الثاني[٢]، على أن من ابتغى وطلب غير دين الإسلام ديناً له، فلن يقبل منه ذلك المطلب، ولم تدل على أن من صدق بما أوجبه الشارع عليه، لكنه ترك فعل بعض الطاعات غير مستحل، أنّه طالب لغير دين الإسلام. إذ ترك الفعل يجتمع مع طلبه، لعدم المنافاة بينهما، فإنّ الشخص قد يكون طالباً للطاعة مريداً لها، لكنّه تركها إهمالاً وتقصيراً، ولا يخرج بذلك عن ابتغائها.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ أي طريقة، فلن يقبل منه، أي لن تكون له النجاة، وهذا لا يعني أنه لن يكون محكوماً بكونه مسلماً أو مؤمناً.

وأمّا قضية الاستثناء في آية ﴿فَمَا وَجَدْنَا..﴾، فسيأتي بحثها عند الحديث عن اتحاد الإسلام مع الإيمان وعدمه، وخلاصته، أنّها لا تدل إلاّ على أنّ من وجدوهم من المسلمين هم من المؤمنين بدليل الاستثناء، فإنّ من وجدوا أناس مخصوصون اتحد إسلامهم مع إيمانهم، مع مرتبة عالية منه، فهي قضية محددة، لهذا لا يدل الكلام على أنّ كلَّ مسلمٍ مؤمنٍ، ولا يدل على اتحاد الإسلام والإيمان.

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٢٦.
(٢) حقائق الإيمان، ص ٨٣.

**ومنها**: ما حكي عن المعتزلة، وهو التمسك بإطلاق الإيمان على العمل في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْۚ﴾[١] أي: صلاتكم إلى البيت المقدس.

وقد أجاب عن ذلك الجرجاني بأنّ المراد بالإيمان هنا التصديق بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس، وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات، فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي. وإن سلم أنّ المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم[٢].

ويمكن أن يجاب أيضاً، أنهم تارة يريدون الاستدلال بالآية على صحة إطلاق الإيمان على كل طاعة، وتارة يريدون الاستدلال بها على أنّ الإيمان هو مجموع الطاعات. فإن كان المستدل له هو الأول فلا كلام لنا معه حالياً، وسيكون لنا كلام معه بعد قليل. وإن كان من المعتزلة كما هو المحكي، كان استدلالاً بما ينقض الغرض إذ أطلق الإيمان على الصلاة وهي طاعة واحدة، لا على مجموع الطاعات.

مع أنّه لا دليل على أنّ المراد بالإيمان في الآية هو الصلاة إلى بيت المقدس، وإن كان تحويل القبلة هي مناسبة نزول الآية، ولا دليل أيضاً على أنّ المقصود بالآية الإيمان بوجوب الصلوات كما ذكر الجرجاني، بل الظاهر أن المراد بالإيمان التصديق بالله تعالى ورسله وما جاؤوا به، فإنّ هذا الإيمان لن يضيع بتحويل القبلة، ولا بنسخ أي حكم من أحكام الشريعة، بل يبقى محفوظاً وهو ملاك الثواب والأجر، لا نفس الصلاة، فإنها بدون النية والتصديق والإيمان خالية من أي قيمة، ومعه تثبت كل

---

(١) سورة البقرة الآية ١٤٣.

(٢) المواقف وشرحها، ص ٣٢٧.

القيمة فلن يضر إيمانكم، ولن ينقصكم أجركم على ما آمنتم به، بتحويل القبلة.

**ومنها**: التمسك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[١]، زاعمين أنّ التصديق لن يكون مقبولاً إلاّ مع التقوى.

وهذا الدليل يدل على أنّ العمل من الإيمان وليس تمامه. وهو استدلالٌ غريبٌ، فإنّ القبول وعدمه مرتبط الثواب والعقاب، فإن كان المقصود أن المؤمن المصدق بالله ورسله وما جاؤوا به، لن يتقبل منه أي عمل إلا مع التقوى فهو صحيح، لكن ما علاقة هذا ببحثنا. وإن كان المقصود ربط هذا بالحديث المشهور عن رسول الله ﷺ الدال على عدم خلود المؤمن في النار، فهو استدلالٌ غير صحيح، لأنّ عدم القبول لا يعني الخلود في النار، فليكن التصديق والإيمان مرتبة والتقوى مرتبة عليا منه. فالآية في مقام بيان أنّ كل عمل لا يتقبل إلا إذا كان عن تقوى، أو من متق، ولا تدل على أنّ الإيمان غيرُ مقبولٍ إلاّ مع تقوى وعمل ليضم إليه أن التصديق لم يمنع من الخلود في النار، فلا يكون هو التصديق، لأنّه لو كان لوجب أن لا يخلد وفقاً للحديث.

مع أنّه لو كان هذا هو المراد لوجب أن يقال: يخلد في النار كل من لم يكتسب صفة التقوى، ويكفي في زوال هذه الصفة ارتكاب كبيرةٍ من الكبائر، فيكون الخلود في النار لمرتكب كبيرة، ولو أتى بسائر الطاعات، ولا يظن التزام المعتزلة بذلك، فلا بد من اعتبار التقوى صفةً زائدةً عن الإيمان لا داخلة في مفهومه وحقيقته.

**ومنها**: ما عن المعتزلة أيضاً، من أنّ فاعل المعصية يخزى يوم القيامة، مثل قاطعي الطريق الذين أنذرهم الله تعالى بأنّ لهم في الآخرة عذابٌ عظيم، أي عذاب النار، وقد ورد في القرآن الكريم ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن

---

(١) سورة المائدة الآية ٢٧.

تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾[١]، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾[٢]، فوجب أن لا يكون هؤلاء مؤمنين.

وقد أجاب الجرجاني عن ذلك بأنّ المراد بـ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ﴾ الصحابة، ولا قاطع طريق فيهم[٣]. وربما استفاد ذلك من المعية المذكورة في الآية.

وأجاب أيضاً بجواز أن يكون قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ﴾ منفصلاً عن قوله ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ وتكون الجملة الأخيرة مستأنفةً، مبتدأ وخبره نورهم يسعى بين أيديهم، فيكون نفي الخزي يوم القيامة مختصاً بالنبي ﷺ[٤].

ثم إنّ مسلمات المسلمين، ونصوصهم أنّ المؤمن قد يدخل النار لذنب ارتكبه، وأنه يخزيهم بهذا المقدار، فليكن هذا قرينة على أنّ المراد بالذين آمنوا معه، الذين آمنوا واتبعوه، فيكون هناك وصفٌ زائدٌ عن الإيمان مسكوت عنه دل عليه قوله تعالى ﴿مَعَهُۥ﴾.

والإنصاف أنّ هذا الدليل، وما سيتلوه من أدلة تشبه أدلة الخوارج على نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة والحكم بكفره.

**ومنها**: ما حكي عن المعتزلة أيضاً، وهو التمسك بقوله ﷺ: «لا يزني الزاني وهو مؤمن»[٥]، وقوله ﷺ: «لا إيمان لمن لا أمانة له»[٦].

---

(١) سورة آل عمران الآية ١٩٢.

(٢) سورة التحريم الآية ٨.

(٣) المواقف وشرحها، ص ٣٢٧.

(٤) المصدر السابق.

(٥) صحيح مسلم ـ مسلم النيسابوري ج ١ ص ٥٤، الفصول المهمة ج ١ ـ الحر العاملي ص ٤٣٣.

(٦) مستدرك الوسائل، للميرزا النوري، ج ١٤ ص ٢١، مسند احمد، ج ٣ ص ١٣٥، السنن الكبرى للبيهقي ج ٤ ص ٩٧.

وحكي مثل هذا عن الاستدلال عن ابن حنبل متمسكاً بما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[١].

وقد أجاب الجرجاني بأنّ المراد من نفي الإيمان عند تلك الأفعال، أنّها ليست من شأن المؤمن، فكأنّها تنافي الإيمان ولا تجامعه. قال: ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي[٢]. وعلى هذا الجواب يكون في الحديث نحو مجاز، والجواب معقول.

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّه ليس المقصود نفي حقيقة الإيمان، بل المقصود نفي الإيمان الكامل.

أو يقال بأنّ المقصود هو النهي عن تلك الأفعال بجملةٍ خبريةٍ تبين أنّ المؤمن لا يرتكب تلك الأمور، فهي جملةٌ خبريةٌ في مقام الطلب، وهذا لا يعني إلاّ أنّ الإيمان يقتضي ترك تلك الأعمال، ولا يعني أنّ العمل ركن في حقيقة الإيمان، لينتفي وصف الإيمان حقيقةً بدونها. وإنّما الشيء قد ينفى إن لم تترتب آثاره، كما يقال للعالم جاهل إذا لم يعمل بعلمه، فليس هذا نفيٌ حقيقيٌ للعلم بل نفيٌ له باعتبار انتفاء آثاره فصار العالم كالجاهل. وهذا في اللغة العربية كثير.

أما حديث شعب الإيمان الذي تمسك به ابن حنبل فيمكن أن يجاب عنه بأن شعب الإيمان فروعه، والفرع غير الأصل.

مع أنه قد يناقش الاستدلال بهذه الأحاديث بأحاديث أخرى دلت على أنّ من شهد الشهادتين صادقاً دخل الجنة، فتقع المعارضة، وليس الحل إلاّ بأن يقال إنّ العمل من شروط دخول الجنة، وليس من مقومات الإيمان.

---

(١) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل ج: ١ ص: ٣٠١.
(٢) المواقف وشرحها ص ٣٢٨.

**ومنها**: ما سيق عن المعتزلة لبيان عدم دخالة التصديق في الإيمان، مع أنّه لا يصلح إلاّ لبيان عدم كونه تمام الإيمان، ولا ينفي كونه جزءاً منه، إذ غاية ما يدل عليه هو عدم كفاية التصديق ما لم يقترن بالعمل، كما سيتضح لك عند عرضه، ولهذا ذكرناه هنا ولم نذكره في المسائل السابقة.

قالوا: إنّ من صدَّق بما جاء به النبي ﷺ ومع ذلك سجد للشمس ينبغي . إذا لم يكن العمل ركناً . أن يكون مؤمناً، والإجماع على خلافه.

وأجاب الجرجاني بأنّ السجود للشمس دليل على أنّ ظاهر الساجد عدم التصديق، ونحن نحكم بالظاهر، فلم يجتمع التصديق مع السجود لغير الله تعالى. وبالبناء على هذا الظاهر نفينا عنه الإيمان، لا لأجل أنّ عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان. مع أنّ هذا الحكم ظاهري، فلو علم أنّه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية، بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق، لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله، وإن أجري عليه حكم الكفر في الظاهر(١).

وهذا الجواب غير تام، لأنّ المفروض أنّنا في مقام بيان الإيمان الواقعي، فإذا كان التصديق هو تمام الإيمان، فإذا لم يكن السجود في حد ذاته منافياً للإيمان، يتوقف نفي الإيمان الواقعي على إثبات أنّ السجود لغيره تعالى كان على وجه العبادة، فإذا لم يثبت ذلك لم يكن لنا أن ننفي الإيمان الواقعي عنه. أما الحكم الظاهري فهو إنّما يصح إذا كان السجود لغير الله عن قصد التعبد لغيره تعالى ليكون شركٌ به تعالى، فإذا لم يثبت ذلك فليس لنا أيضاً أن نحكم بكفره ولو ظاهراً، غايته أنّه ارتكب إثماً. فالمنافي للإيمان واقعاً وظاهراً هو كون السجود لغير الله عن عبادة واعتقاد الألوهية، فكيف حكم بكفره ظاهراً حتى مع العلم بأنّه لم يسجد على

---

(١) المواقف وشرحها ص ٣٢٩.

الوجه المنافي للإيمان. ولا شكَّ أنّ السجود على نحو التعبد واعتقاد الألوهية مناف للإيمان، لا لأجل أن العمل ركنٌ، بل لأجل أنّ الدافع إليه ينافي التصديق بالله تعالى وبوحدانيته.

وبهذا يتبين لك وجه عدم صحة الاستدلال أيضاً. أما ادعاء الإجماع على كفر أو عدم إيمان الساجد لغير الله تعالى مهما كان وجهه ففي غير محله، والقدر المتيقن منه السجود للصنم، أو السجود للشمس على نحو ما يفعله عباد الشمس، أو السجود للصليب كما يفعله النصارى، ونحو ذلك مما كان واضحاً في العبادة والكفر. أمّا السجود في غير هذه الحال، كالسجود للجبابرة فلا إجماع على أنّه كفر إلاّ إذا علم إرادة العبادة لا محض الاحترام. وبهذا القيد قيده جماعة من أعلام أهل السنة، كما في البحر الرائق[1]، ولهذا قال فيه أيضاً بعدم كفر من يقول لغيره اسجد لي سجدة إلاّ إذا علم أنّه يعتقد ألوهية نفسه. وعلى فرض أنّ الإجماع منعقد على نفي إيمانه واقعاً بمجرد السجود لغير الله ولو لم يكن عن جهة التعبد، كان الاستدلال المذكور نقضاً على الجرجاني، وعلى كل من يؤمن بهذا الإجماع ممن يقول بأنّ العمل خارج عن الإيمان، إذ لن يكون له وجه حينئذ إلا ركنيته له.

وهذا النقض الذي سجله المعتزلة على هذا القول، يمكن تعميمه إلى كثيرٍ من الموارد التي حكم بها مشهور علماء السنة بكفر فاعلها مع أنّها غير منافيةٍ للتصديق قطعاً لا ظاهراً ولا واقعاً، وإنّما لجأوا في ذلك إلى دليلٍ آمنوا به اعتبروه دالاً على خروجه عن الإيمان، فكان من المفروض مناقشة هذه الأدلة حتى يتم البناء على أنّ التصديق تمام الإيمان.

وبشكل موجز علينا الاعتراف بأنه إذا تم الإجماع الحجة على أنّ

(١) البحر الرائق، ج ص، راجع أيضاً الشوكاني في السيل الجرار ج: ٤ ص: ٥٧٨.

التصديق ليس تمام الإيمان شرعاً وجب الأخذ به، وتأويل كل ما يدل على خلافه، إلا أنّ الشأن في هذا الإجماع، فكيف يمكن ادّعاؤه وقد ادعي الإجماع على أنّ التصديق هو تمام الإيمان، أو هو المشهور على الأقل، فكيف يكون ذاك الإجماع وهذا المشهور، لأنّ الإجماع مؤلف من أقوال علماء المسلمين بمن فيهم هذا المشهور، فهل تخلى المشهور عن ذلك في مسألة السجود خاصة دون غيرها، أم هل يمكن هذا التفكيك أساساً. مع أنّ الإجماع المنقول بخبر واحد ليس حجة. لكنك عرفت أنّ هذا الإجماع غير منعقد، بل هو فرع من فروع الخلاف فيما هو الإيمان. فالإجماع لم ينعقد إلاّ على أنّ السجود في الجملة مخرج عن الإيمان، وحيث إنّ الإجماع دليل لُبِّي لا لسان لفظياً له، يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو ما إذا كان السجود لغير الله على نحو العبادة، أمّا إذا كان السجود لداعٍ آخر، فلم يثبت الإجماع على كونه مخرجاً عن الإيمان في هذه الحال، وليس هو إلا رأي الخوارج وجماعة واسعة من المعتزلة وجمع من فقهاء الحنابلة والإمامية وآخرين، وليس هذا إجماعاً نعم هو معصية باتفاق الجميع.

ثم إنّه يمكن تصور الحكم على امرئ بأنّه كافرٌ ظاهراً بينما يكون مؤمناً واقعاً، في حالة واحدة، هي ما لو كانت الحالة السابقة له هي الكفر فلم يظهر لنا ما يدل على إسلامه، فإنّه باقٍ على حكم الكفر استصحاباً، ولعله يكون في واقع أمره مصدقاً بالله ورسله وما جاؤوا به فيكون مؤمناً واقعاً بناءً على أنّ الإيمان ليس إلاّ التصديق، لكنّه إيمانٌ لم نطّلع عليه، أمّا إذا اطّلعنا عليه فلا معنى للحكم بكفره ظاهراً، فلا ظاهر بعد العلم بالواقع.

**ومنها:** ما استدل به ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة، وهو التمسك بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لأنسبن الإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي. الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل».

فقد ذكر أنّه دليلٌ على أنّ العمل داخلٌ في مفهوم لفظ الإسلام والإيمان، فقد جعل عليه السلام كلَّ واحدةٍ من اللفظات قائمةً مقام الأخرى في إفادة المفهوم، كما يقول: الليث هو الأسد، والأسد هو السبع، والسبع هو أبو الحارث فلا شبهة أنّ الليث يكون أبا الحارث، أي أنّ الأسماء مترادفة، فإذا كان أوَّل اللفظات الإسلام، وآخرُها العمل، دلَّ على أنّ العمل هو الإسلام وهكذا، يقول أصحابنا: إنّ تارك العمل وتارك الواجب لا يسمى مسلماً. وإذا كان العمل داخلاً في مسمى الإسلام فهو كذلك في مسمى الإيمان إجماعاً، إذ لم يقل أحدٌ بخلاف ذلك، نعم قد يرى قائلٌ يقول بدخول العمل في الإيمان دون الإسلام[1].

والجواب أنّه أخطأ عندما تعامل مع قوله عليه السلام، كقضايا تشترك فيما بينها بحدٍ أوسطٍ، كما يتضح ذلك من المثال الذي ذكره. فليست هي كذلك قطعاً، وإلا فكيف صحَّ أن يكون التصديق هو الإقرار على نحو الاتحاد المفهومي أو المصداقي، إن أريد به الإقرار اللفظي، ليصير التصديق هو عين الأداء مفهوماً أو مصداقاً، بعد حذف الحد الأوسط وهو الإقرار. نعم لو أريد بالإقرار إذعان النفس لأمكن فهم الاتحاد بين الإقرار والتصديق، لكن لن يتحد الأداء مع التصديق.

فالقضية هي أنّه عليه السلام في مقام بيان الملازمات، فكان ينتقل من لازمٍ إلى لازم، لا بيان اتحاد هذا مع ذاك، وهذه اللوازم تعبر عن كمالات، فأقصى ما هنالك أنّ الإمام عليه السلام يتحدث عن إسلام مخصوص، فهو يشير إلى نسبةٍ مخصوصةٍ، وهي نسبة الإسلام التام والإيمان الكامل، وليس هو محل البحث.

فهذا الإسلام المنسوب بهذه الأوصاف ينتفي عند انتفاء أحدها، لكنه

---

(١) شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد ج ١٨ ص ٣١٣.

ليس هو الإسلام العام، ولا هو الإيمان الحقيقي المشترك بين جميع مراتب الإيمان.

**ومنها**: التمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾(١). وهو الدليل المحكي عن الخوارج.

وهو تمسكٌ في غير محله، إذ لم يثبت أنّ المراد بالكفر هنا ما كان منافياً للإسلام والإيمان، فربّما كان المراد به وجه من وجوه الكفر الذي لا ينافيهما، كما سيتضح ذلك عند بيان وجوه الكفر وإطلاقاته. وقد يكون المراد الإشارة إلى من أبى أحكام الله تعالى عناداً واستكباراً وجحوداً، لا مطلق العصيان، إذ لا يعقل أن يكون المراد كل من لم يحكم ولو خطأ، فإذا كان لا بد من التقييد لإخراج المخالفة عن خطأ، يمكن أيضاً أن يقيد بإخراج المعصية لأنّها ليست بكفر، وكونها كفراً أوّل الكلام. وسيأتي مزيد تفصيل في هذا في فصل الكفر.

**ومنها**: روايات تمسك بها بعض علماء الإمامية:

**منها**: ما رواه علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم القصير، قال: كتبت مع عبد الملك بن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام أسأله عن الإيمان ما هو؟ فكتب إليّ مع عبد الملك بن أعين: سألت رحمك الله عن الإيمان، وهو إقرارٌ باللسان وعقدٌ في القلب وعملٌ بالأركان، والإيمان بعضه من بعض، وهو دار، وكذلك الإسلام دار، والكفر دار، فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً. فالإسلام قبل الإيمان وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد كبيرةً من كبائر المعاصي أو صغيرةً من صغائر المعاصي الّتي نهى الله عز وجل عنها كان

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٤.

خارجاً من الإيمان، ساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتاً عليه اسم الإسلام فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الإيمان ولا يخرجه إلى الكفر إلاّ الجحود والاستحلال أن يقول للحلال: هذا حرام وللحرام: هذا حلال ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان، داخلاً في الكفر وكان بمنزلة من دخل الحرم ثم دخل الكعبة وأحدث في الكعبة حدثاً، فأخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار إلى النار[١].

واستشكل الشهيد الثاني بسند هذا الحديث من جهة عبد الرحيم القصير، لأنّه مجهول، كما استشكل في التمسك بالرواية لأنّها مكاتبة[٢]، والمكاتبات عند جملة من العلماء، ويبدو أنّ الشهيد الثاني منهم، لا تصلح للاستدلال لأنّ ما تتضمنه المكاتبات قد يكون للتقية. إلا أنّ احتمال أن تكون في معرض تقيةٍ لا يكفي لعدم الأخذ بها كما ثبت في محله. أما إشكاله من حيث السند فصحيحٌ لكن الأولى أن يقال بأنّه غير موَثَّقٍ بدل قولنا مجهول. لكنَّ الروايات لا تنحصر بهذه حتى نقف عند مسألة السند.

**ومنها**: ما رواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس بن عبد الرحمن، عن عجلان بن أبي صالح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوقفني على حدود الإيمان؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، والإقرار بما جاء من عند الله وصلاة الخمس، وأداء الزكاة، وصوم شهر رمضان، وحجّ البيت، وولاية وليّنا، وعداوة عدونا، والدخول مع الصادقين[٣].

وقد استجود الشهيد الثاني سنده لكنه ناقش في الدلالة قال: «فإنّ كون المذكورات حدود الإيمان لا يقتضي كونها نفس حقيقته، إذ حد

---

(١) الكافي للكليني ج ٢ ص ٢٧.
(٢) حقائق الإيمان ص ٣٨.
(٣) الكافي للكليني ج ٢ ص ١٨.

الشيء نهايته وما لا يجوز تجاوزه، فإن تجاوزه خرج عنه. ونحن نقول بموجب ذلك، فإنّ من تجاوز هذه المذكورات بأن تركها جاحداً لا ريب في خروجه عن الإيمان، لكن لعل ذلك لكونها شروطاً للإيمان لا لكونها نفسه»[١].

وهذا الجواب ضعيفٌ لأنّ الظاهر أنّ الرواية في مقام بيان حد داخل لا خارج، ولهذا كانت الشهادتان من حدود الإيمان.

**ومنها**: ما رواه أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان أو غيره، عن العلاء، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الإيمان؟ فقال: شهادة أن لا إله إلا الله، والإقرار بما جاء به من عند الله، وما استقر في القلوب من التصديق بذلك، قال قلت: أليست الشهادة عملاً؟ قال: بلى، قلت: العمل من الإيمان، قال: نعم لا يكون الإيمان إلا بعمل والعمل منه، ولا يثبت الإيمان إلا بعمل[٢].

إلى غير ذلك من الأحاديث في الكافي وغيره.

وقد قبل الشهيد الثاني دلالته لكنّه ضَعَّفَه بالإرسال، مع كون العلاء مشتركاً بين المقبول والمجهول. كما أنّها معارضة بما هو أمتن منها دلالة.

أقول: وهناك روايات أخرى فيها الصحيح والسليم من أي طعن، فلا ندري لماذا اقتصر الشهيد الثاني على مناقشة هذه الروايات دون غيرها:

**منها**: ما رواه الكليني بسند صحيح عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام قال: الإيمان إقرار وعمل، والإسلام إقرار بلا عمل[٣].

إلا أنّ كلّ الروايات المتقدمة لا يدل أي منها إلا على أنّ العمل

---

(١) المصدر السابق.
(٢) الكافي للكليني ج ٢ ص ٣٨.
(٣) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٤.

ببعض الطاعات هو الركن، لا كل الطاعات. وقد أصاب الشهيد الثاني بقوله إنّ بإزاء هذه الروايات رواياتٌ أخرى واضحةُ الدلالة على أنّ العمل خارجٌ عن الإيمان، وأنّ العمل ليس إلاّ من لوازمه التي يدعو لها الإيمان، فمن لم يكن عاملاً كان ناقص الإيمان، دون أن تنتفي عنه حقيقة الإيمان إذا كان مصدقاً.

فمن تلك الروايات، ما رواه الكليني بسند معتبر عن حمران بن أعين، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الإيمان ما استقر في القلب، وأفضى به إلى الله عز وجل، وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره، والإسلام ما ظهر من قول أو فعل، وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها..[1].

ومن ذلك ما رواه الكليني بسند معتبر عن داود بن كثير الرقي قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: سنن رسول الله صلى الله عليه وآله كفرائض الله عز وجل؟ فقال: إن الله عز وجل فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً وأمر رسول الله بأمور كلها حسنة فليس من ترك بعض ما أمر الله عز وجل به عباده من الطاعة بكافر، ولكنه تارك للفضل، منقوص من الخير[2].

ومن ذلك ما رواه الكليني بسند معتبر عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الإيمان يشارك الإسلام ولا يشاركه الإسلام، إن الإيمان ما وقر في القلوب والإسلام ما عليه المناكح والمواريث وحقن الدماء..[3]

وربما يدل عليه أيضاً ما رواه في الكافي بسنده المعتبر عن جميل بن

---

(١) الكافي ـ للشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٦.
(٢) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨٣.
(٣) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٦.

دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإيمان فقال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ، قال: قلت: أليس هذا عمل؟ قال: بلى، قلت: فالعمل من الإيمان؟ قال: لا يثبت له الإيمان إلا بالعمل والعمل منه[١].

فإن تعبير «والعمل منه»، جاء بعد قوله «لا يثبت له الإيمان إلا بالعمل»، فالعمل شرط استقرار الإيمان. لا أنه أراد لا يسمى مؤمناً إلا بالعمل. والله العالم.

ويؤيد أن المسألة مسألة كمالات ورتب، لا مسألة ما يتحقق به الإيمان، ما رواه الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد بسنده وفي كتاب التوحيد عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد قال وأورده في جامعه عن محمد بن الحسن الصفار عن العباس بن معروف عن عبد الرحمن بن أبي نجران عن حماد بن عثمان عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: قال: الإسلام قبل الإيمان، وهو يشارك الإيمان، فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي، أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عنها، كان خارجاً من الإيمان، وثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى الإيمان، ولم يخرجه إلى الكفر والجحود والاستحلال، وإذا قال للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر.

فإن إخراج المرء عن الإيمان بارتكاب صغيرة من الصغائر يدل على أن المراد بالإيمان هنا الإيمان الكامل، وليس هو الذي نسأل عن ماهيته وحقيقته.

ويدل على ذلك ما رواه الشيخ الصدوق في ثواب الأعمال بسند معتبر

(١) الكافي ـ للشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨.

عن موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبيه جعفر بن محمد عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أسبغ وضوءه، وأحسن صلاته، وأدى زكاة ماله، وكف غضبه، وسجن لسانه، واستغفر لذنبه، وأدى النصيحة لأهل بيت نبيه فقد استكمل حقائق الإيمان وأبواب الجنة مفتحة له[١].

فالرواية صريحة في أن المرء يستكمل بذلك حقيقة الإيمان، في مقابل من تضعف عنده تلك الحقيقة، فليست القضية إما أن يوجد الإيمان أو لا يوجد، بل يوجد وقد يكون كاملاً وقد يكون ناقصاً.

ومن ذلك ما رواه الكليني بسنده، عن عبد الله بن مسكان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما الإسلام؟ قال: دين الله، اسمه الإسلام وهو دين الله قبل أن تكونوا حيث كنتم وبعد أن تكونوا. فمن أقر بدين الله فهو مسلم، ومن عمل بما أمر الله عز وجل فهو مؤمن[٢].

إلا أن الإنصاف أن القول بأن التصديق تمام الإيمان لا يتنافى مع كون العمل من لوازمه، لأن التصديق بالمعنى الذي ذكرناه لا يجتمع مع البناء على عدم الإتيان بأي عمل، فلا بد أن يكون اتجاهه العام الإقبال على ما أمر الله به، فالتصديق يدعو للعمل، وهذا المعنى هو ما فهمناه من نسبة الإسلام في كلام أمير المؤمنين عليه السلام، وهو الذي أرادت الروايات الدلالة عليه، فلو لم يكن هناك أي عمل على الإطلاق، فالتصديق بمعنى عقد القلب منتف، فالإيمان يضعف بضعف العمل ويقوى بقوة العمل، لكن التلازم شيء وكونه من ماهية الإيمان وحقيقته شيء آخر، وإن كان قد يغدو الخلاف في بعض الأحيان نظرياً. فمن يرى أن العمل لا بد منه في

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١ ص ٤٨٧.
(٢) الكافي للشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨.

الجملة، لا يضره أن يكون ذلك مقوماً لحقيقة الإيمان، أو لازماً له، ما دامت اللابدية ثابتة. وربما يكون مقصود من اشترط العمل، أعم من كونه جزء منه أو خارجاً عنه يستلزمه. وهذا المعنى لا بأس به. وبالجملة الإيمان يضعف بضعف العمل، والمعصية لا تزيل الإيمان لكنها تساهم في ضعفه، وقد يضعف إلى حد الانتفاء دون أن ينتفي وصف الإسلام الذي تحقن به الدماء. كما أن الإيمان يقوى بالطاعات إلى حد الكمال، ولشدة الارتباط بين العمل والإيمان، صح جعل العمل منه به يزداد ويضعف.

أو يقال إن الإيمان له إطلاق في مقابل الفسق، وله إطلاق مقابل الكفر. فإذا أطلق في مقابل الفسق كان العمل من مقوماته مثلما أن التصديق كذلك، وبهذا الاعتبار لا يكون الفاسق مؤمناً. وإذا أطلق في مقابل الكفر فالعمل خارج عنه، وقد يكون الفاسق بهذا الاعتبار مؤمناً إذا كان مصدقاً. إلا أن الكفر الذي يقابل الإيمان ليس الكفر الظاهري، بل الكفر الواقعي. أما الظاهري فيقابله الإسلام والإقرار بالشهادتين اللتان تحقن بهما الدماء، وإن كان في الواقع كافراً لم نعلم كفره. وسيأتي مزيد بحث عن هذا التقابل في مباحث الكفر. وربما لأجل اختلاف اعتبارات الإيمان اختفت النصوص في تفسير الإيمان، التي ضمنته بعضها العمل، واقتصر بعضها الآخر على التصديق.

### أدلة على عدم دخالة العمل في الإيمان:

وقد استدل القائلون بأن الأعمال ليست جزءاً من الإيمان، ولا هي نفس الإيمان، بآيات وروايات:

**أما الآيات فهي على طوائف:**

**الطائفة الأولى:** فكّكت بين العمل والإيمان:

منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[1]، فقد عطف العمل على الإيمان، فدل ذلك على أن العمل زائد على الإيمان، لاقتضاء العطف المغايرة، فلو كان العمل نفس الإيمان، أو جزءاً منه لزم التكرار من غير فائدة.

واعترض عليه بأن الصالحات أعم من الواجبات والمستحبات، والإيمان هو التصديق مع فعل الواجبات، فيكون الفرق بين العمل في الآية والإيمان متحققاً. كما أن من العمل الصالح ترك المكروهات، وهي غير ملحوظة في الإيمان، بل الملحوظ فيه، عند من جعل العمل ركناً في الإيمان، ترك المحرمات. نعم ذلك يصلح رداً على من جعل المندوب وترك المكروه جزء من الإيمان، كما ربما نسب هذا القول إلى الخوارج.

ويمكن لمن تبنى كون العمل من الإيمان، أن يقول إن هذا مصطلح شرعي، بينما الإيمان في الآية مستعمل في معناه اللغوي، وهو مغاير لعمل الصالحات قطعاً، فلا يستفاد منه المغايرة بين المصطلح الشرعي والعمل الصالح.

ومثله الكلام في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾[2] أي حالة إيمانه، فلا يصح حينئذ أن يقال: «إن عمل الصالحات في حالة الإيمان يقتضي المغايرة لما أضيف إلى تلك الحالة وقارنه فيها، وإلا لصار المعنى: ومن يعمل بعض الإيمان حال حصول ذلك البعض، أو ومن يعمل من الإيمان حال حصوله، وحينئذ فيلزم تقدم الشيء على نفسه وتحصيل الحاصل. وبعبارة عرفية أخرى: لا يكون الإيمان شرطاً لنفسه، وهو في الآية شرط الثواب على العمل».

---

(١) وردت هذه القطعة في عدد من الآيات، منها على سبيل المثال: سورة البقرة الآية ٢٧٧.
(٢) سورة طه الآية ١١٢.

وإنما لم يصح ذلك لأنه قد يكون المقصود بـ«مؤمن» المعنى اللغوي، أي المصدق، ومدعى الخصم أن اللفظ قد نقل عن معناه اللغوي. فليكن التصديق جزء المعنى الشرعي والعمل جزءه الآخر، فيكون أحد الجزءين شرطاً أو حالاً للجزء الآخر، ولا مانع منه.

وأما قول الشهيد الثاني إن الإيمان قد غيّر عن معناه لغة، فأما التصديق بالمعارف فقط فيكون تخصيصاً، أو مع الأعمال فيكون نقلاً، لكن الأول أولى، لأن التخصيص خير من النقل[١]، فمردود من جهات:

منها أن تفسير الإيمان بأنه التصديق بالمعارف ليس مغايراً للمعنى اللغوي، كما أسلفنا.

ومنها أن كون التخصيص خير من النقل قد ثبت فساده في علم الأصول.

ومنها أن الإيمان قد غير عن معناه، فإنا لو سلمنا ذلك، كما هو ظاهر القائلين بجزئية الأعمال للإيمان، فلهم أن لا يسلموا بأن هذا التبدل لم يحصل إلا بعد فترة، فلم يعلم أنه قد حصل حين نزلت تلك الآيات وما شابهها، مما سنعرض عن ذلك لأنه يفهم حالها مما سبق لنا ذكره.

**ومنها**: قوله تعالى ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾[٢] فإنه أثبت الإيمان لمن ارتكب بعض المعاصي، فلو كان ترك المنهيات جزءاً من الإيمان، لزم تحقق الإيمان وعدم تحققه في موضع واحد في حالة واحدة، وهو محال. ومثله مفهوم قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾[٣]، فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم، وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة.

---

(١) حقائق الإيمان ص ٧٠.
(٢) سورة الحجرات الآية ٩.
(٣) سورة الأنعام الآية ٨٢.

قال الشهيد الثاني: ولهم أن يجيبوا عن ذلك بمنع تحقق الإيمان حالة ارتكاب المنهي، وكون تسميتهم بالمؤمنين باعتبار ما كانوا عليه، وخصوصاً على مذهب المعتزلة، فإنهم لا يشترطون في صدق المشتق على شيء حقيقة بقاء المعنى المشتق منه. ويمكن دفعه بأن الشارع قد منع من جواز إطلاق المؤمن على من تحقق كفره وعكسه، والكلام في خطاب الشارع، فلا نسلم لهم الجواب(١).

ومنها: قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾(٢) فإن أمرهم بالتقوى التي لا تحصل إلا بفعل الطاعات والانزجار عن المنهيات مع وصفهم بالإيمان، يدل على عدم حصول التقوى لهم، وإلا لما أمروا بها مع حصول الإيمان لوصفهم به، فلا تكون الأعمال نفس الإيمان ولا جزءاً منه، وإلا لكان أمراً بتحصيل الحاصل. ويرد عليه جواز أن يراد من الإيمان الذي وصفوا به اللغوي، ويكون المأمور به هو الشرعي وهو الطاعات، أو جزؤه عند من يقول بالجزئية. ويجاب عنه بنحو ما أجيب عما أورد على الدليل الثاني، فليتأمل.

**وتعليقاً على الاستدلال بهذه الطائفة أقول:**

إن كان المقصود الاستدلال بهذه الآيات الرد على من ذهب إلى أن العمل بكل الطاعات مقوم للإيمان ينتفي عند انتفاء أحدها، ليكون في واقع أمره كافراً، وإن عدّ مسلماً في الظاهر، لكان الاستدلال في محله، وليس صحيحاً أن الإيمان لغة مختلف عن الإيمان شرعاً، كما بيناه غير مرة.

وإن كان المقصود الرد على من اعتبر العمل من الإيمان بمعنى أنه يزيد بزيادته وينقص بنقصانه، فالاستدلال في غير محله. لأن الإيمان في هذه الحال مراتب والمغايرة تبقى محفوظة.

---

(١) حقائق الإيمان ص ٧٠.

(٢) سورة التوبة الآية ١١٩.

**الطائفة الثانية**، ما دل على أن محل الإيمان هو القلب:

كقوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[٣]. فلو كان مع التصديق شيء آخر من نطق باللسان، وعمل بالجوارح، لكان محل الإيمان أوسع من القلب، ولشارك القلب فيه اللسان والجوارح. ولو كان العمل أو الإقرار هو تمام الإيمان لكان القلب خارجاً عن محله بالكلية. ومن هذه الآيات أيضاً ما يدل بشكل غير مباشر على هذه المحلية، مثل الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب لبيان كفره من كان على هذه الحال، وامتناع كونهم مؤمنين. ثم أيد ذلك بروايات منها دعاء النبي ﷺ: «اللهم ثبت قلبي على دينك»، وقوله ﷺ لأسامة، وقد قتل من قال لا إله إلا الله: «هلا شققت قلبه»[٤].

فالمعنى المفاد في هذه الآيات كون الإيمان تصديقاً بالقلب، فإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة، وذلك لأن الشرع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للأمة نقله وتغييره بالتوقيف، كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالهما، ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى.

وقد اعترض الشهيد الثاني على التمسك بقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾، بأنه لا يدل على كون القلب محل الإيمان، بل هو محل الاطمئنان به، فلا مانع أن يكون هو العمل فإن القلب يطلع على الأعمال ويطمئن بها[٥].

---

(١) سورة المجادلة الآية ٢٢.
(٢) سورة الحجرات الآية ١٤.
(٣) سورة النحل الآية ١٠٦.
(٤) صحيح مسلم ـ مسلم النيسابوري ج ١ ص ٦٦.
(٥) حقائق الإيمان ص ٧٢.

والجواب عنه واضح فإن الاطمئنان بالشيء غير الاطمئنان للشيء الخارج عن القلب، فإذا تعلق الاطمئنان بشيء محله القلب صح التعدي بالباء، أما إذا تعلق الاطمئنان بشيء خارج عنه لم يتعد بها، بل يكون التعدي باللام، والله العالم.

نعم يرد على التمسك بآيات الطبع والختم، كقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾[2]، بأنه يكفي في كون الطبع مانعاً من الإيمان، أن يكون القلب مقفلاً عن التصديق القلبي فإنه لو كان الإيمان مركباً من التصديق والعمل، كفى انتفاء أحد الجزأين لنفي الإيمان، فليس في ذلك ما يدل على ما ذكروه، من نفي دخالة العمل، بل ولا نفي دخالة الإقرار.

أما التمسك بدعائه ﷺ، ففي غير محله، لأن تثبيت القلب على الإيمان يصح لو كان الإيمان هو التصديق، ويصح لو كان هو العمل، ويصح لو كان مركباً منهما، نعم لا يصح لو كان الإيمان هو الإقرار اللساني فقط. فلا يصلح التمسك بالحديث إلا لرد قول الكرامية.

نعم يدل على ما قالوه ما روي أن جبرائيل عليه السلام أتى النبي ﷺ فسأله عن الإيمان؟ فقال: أن تؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر[3]. فعدم ذكر العمل والإقرار دليل على أنهما خارجان عنه. ولم يسأل جبرائيل عن المعنى اللغوي فإنه كان معروفاً للحضور الذين كانوا يستمعون، وليس هو بالأمر الخفي، كما أن المقام ليس مقام بحث لغوي، بل كان يسأل عن المعنى الشرعي. لكنه ﷺ عندما أجاب استعمل الإيمان بمعناه اللغوي

(١) سورة النحل الآية ١٠٨.
(٢) سورة الجاثية الآية ٢٣.
(٣) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ص ١٨.

فقال: أن تؤمن بالله.. أي أن تصدق، إذ لا يتعلق بالله ورسوله واليوم الآخر إلا التصديق.

هذا والإنصاف منا يقتضي القول بأنه لا حاجة لإتعاب النفس في أن الإيمان شرعاً هو التصديق القلبي من دون إضافة شيء، وإنما يطلب الدليل على خلافه، ليكون مصبه دعوى النقل. كما لا حاجة لإتعاب النفس في أن العمل من الإيمان بمعنى أنه يزيد بزيادته، وينقص بنقصانه، وسيأتي مزيد توضيح له.

## المسألة السادسة: هل التصديق هو تمام الإيمان؟

بيَّنا فيما سبق أن مشهور علماء أهل السنة، وخصوصاً الأشاعرة منهم، والمشهور بين فقهائهم، هو أن التصديق هو تمام الإيمان، وهو ما اختاره جمع واسع من علماء الإمامية. لكن علينا أن نميز دائماً بين الإيمان الذي يقابل الفسق، وبين الإيمان الذي يقابل حقيقة الكفر.

ومن مجموع ما تقدم يتبين لك أن الجواب في هذه المسألة هو بالإيجاب، وهي الخلاصة الطبيعية لكل المناقشات السابقة، بعد أن نفينا كونه الإقرار، أو كونه مركباً من الإقرار وغيره، وبعد أن نفينا أنه العمل، أو كونه مركباً من العمل وغيره، لم يبق إلا أنه التصديق القلبي، وهو المعنى اللغوي، مع بعض التخصيص له بلحاظ متعلق التصديق.

## المسألة السابعة: هل يمكن تحقيق نحو مصالحة بين الأقوال:

ذكر جمع من علماء الفريقين كلاماً في الإيمان يصب في نهايته في خانة إيجاد صلح بين الأقوال:

فمن ذلك ما قاله العلامة صاحب كشف الغطاء، وهو من علماء الإمامية، الذي بعد أن تبنى الترادف بين الإسلام والإيمان، قال بأنهما

يطلقان على معنيين: معنى أعم يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد، والنبوة، والمعاد. فلو أنكر الرجل واحداً منها فليس بمسلم ولا مؤمن، وإذا دان بتوحيد الله، ونبوة سيد الأنبياء محمد ﷺ، واعتقد بيوم الجزاء فهو مسلم حقاً، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، دمه وماله وعرضه حرام. ومعنى أخص يعتمد على تلك الأركان الثلاثة وركن رابع وهو العمل بالدعائم التي بني الإسلام عليها وهي خمس: الصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد. وبالنظر إلى هذا قالوا: الإيمان اعتقاد بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. فكل مورد في القرآن اقتصر على ذكر الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، يراد به الإسلام والإيمان بالمعنى الأول، وكل مورد أضيف إليه ذكر العمل الصالح يراد به المعنى الثاني[١].

ومن ذلك ما قاله الغزالي في قواعد العقائد، في سياق بحثه عن زيادة الإيمان ونقصانه، فقد جعل اسم الإيمان مشتركاً يطلق من ثلاثة أوجه:

**الأول**: أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام، بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص. وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشتد وتقوى، وتارة تضعف وتسترخي، كالعقدة على الخيط مثلاً.

**الثاني**: أن يراد به التصديق والعمل جميعاً، كما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون باباً»، وكما قال: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن».

**الثالث**: أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة[٢].

---

(١) أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، ص ٢١٠.
(٢) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٦١.

## البحث الثالث:

# هما حقيقة واحدة، أم حقيقتان وأنّ الإيمان يزيد وينقص

بيَّنا في البحثين السابقين، مفهوم الإسلام الذي يصحح لنا توصيف شخص ما بأنه مسلم، كما بحثنا مفهوم الإيمان الذي يصحح لنا توصيفه بأنه مؤمن. ولديهم بحث آخر حول تحديد النسبة بين هذين المفهومين. ولم يخل هذا البحث من تشويش.

### الأقوال في القضية عند الشهيد الثاني[1]:

هذا وقد أحصى الشهيد الثاني من علماء الإمامية ثلاثة أقوال في نسبة الإيمان إلى الإسلام:

**القول الأول**: أنه نفس الإيمان حقيقة وحكماً. ومرادهم من كونه نفسه حقيقة إما الاتحاد المصداقي مع التغاير المفهومي، أي كل مؤمن مسلم، وكل مسلم مؤمن مع كون مفهوم الإسلام مختلفاً عن مفهوم الإيمان. أو الاتحاد المفهومي، بمعنى أن مفهومهما واحد، والاختلاف محض لفظي، كسائر المترادفات. والمراد من كونه نفسه حكماً، أن أحكام الإسلام وأحكام الإيمان واحدة شرعاً، فلا يصح في الشرع أن يحكم على

---

(١) حقائق الإيمان ص ١١٤ فما بعدها.

أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم، أو مسلم وليس بمؤمن، كما حكاه في الفواكه الدواني عن التفتازاني. فليس هناك مسلم محكوم بإسلامه شرعاً هو في نفس الأمر وواقع الحال كافر.

وممن ذهب إلى الترادف ابن سعيد في أصول الدين، وسننقل دليله مع مناقشته فيما بعد.

وهذا القول أعني الاتحاد المفهومي والترادف، هو ما استظهره في الفواكه الدواني عن رسالة القيرواني[1]، حيث استظهر منه أن معنى الإسلام والإيمان عنده واحد وهو التصديق، لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الحق والإذعان له، وهو حقيقة التصديق.

وبينما يستشهد بعضهم بآية ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ۝٣٦﴾، على المغايرة كما فعل ابن حنبل، استشهد في الفواكه الدواني بها على الاتحاد[2].

وممن ذهب إلى الترادف من علماء الإمامية الشيخ كاشف الغطاء في أصل الشيعة وأصولها[3]، وإن كان يرى أيضاً أن للإسلام والإيمان إطلاقات مختلفة، لكن لا ينفكان عن بعضهما، فإذا تعدد معنى الإيمان فهو تعدد في معنى الإسلام أيضاً، وسيأتي نقل كلامه ومناقشته في آخر البحث.

وممن اختار الاتحاد المصداقي مع المغايرة المفهومية أي إنكار الترادف، التفتازاني فيما حكي عنه، قال:

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد أنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بذلك. ولا يعني وحدتهما سوى هذا يعني متعددين

---

(١) الفواكه الدواني ج: ١ ص ٩٤.
(٢) الفواكه الدواني ج: ١ ص ٩٤.
(٣) أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، ص ٢١٠.

في الخارج شرعاً وإن اختلف مفهومهما. وصرح بعضهم بذلك فقال: المراد بوحدتهما أن أحدهما لا ينفك عن الآخر، وأما باعتبار المفهوم فهما مختلفان وعليه يحمل حديث جبريل، وآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾، والحديث والآية صريحان في مغايرة الإسلام للإيمان. والحاصل أن من قال بالتغاير أراد المفهوم ومن قال بالاتحاد نظر باللزوم الخارجي الموافق للشرع[١].

لكنه أخطأ عندما نفى القول بالترادف، مع أنه مصرح به في كلمات جماعة نقلنا بعضها.

وهذا القول أعني الاتحاد المصداقي مع المغايرة المفهومية هو ما حكي عن أبي حنيفة، فقد حكي عنه أنه قال:

«والإيمان هو الإقرار والتصديق.. والإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الإسلام والإيمان، ولكن لا يكون إيمان بلا إسلام ولا يوجد إسلام بلا إيمان، وهما كالظهر مع البطن والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام والشرائع كلها»[٢].

وممن اختار الاتحاد المصداقي، وكون الإسلام والإيمان اسمين لمسمى واحد مع الاعتراف بالاختلاف في المفهوم والحقيقة، البيهقي في شعب الإيمان مستدلاً عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وقال: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ فصح قولنا إن الإيمان بالله إسلام. وقال في قصة لوط: ﴿مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾، فسماهم مرة مؤمنين ومرة مسلمين، وإنما أراد تمييزهم عن غيرهم بأديانهم، فصح أن الإيمان والإسلام اسمان لدين واحد، وإن كانت حقيقة

(١) الفواكه الدواني ج ١ ص ٩٤.
(٢) الشرح الميسر على الفقهين الأبسط والأكبر، ج ١ ص ٥٥ فما بعدها.

الإسلام التسليم وحقيقة الإيمان التصديق، فاختلاف الحقيقة فيهما لا يمنع من أن يجعلا اسماً لدين واحد كالغيث والمطر هما اسمان لمسمى واحد وإن كان حقيقة الغيث في اللسان غير حقيقة المطر..»[١].

**القول الثاني**: أنه غيره حقيقة وحكماً. وهذه المغايرة تعني بالإضافة إلى المغايرة المفهومية المغايرة المصداقية، وأن النسبة بينهما غير نسبة التساوي من النسب الأربعة المشهورة في المنطق. والظاهر أنهم يريدون نسبة العموم والخصوص المطلق، سواء من حيث انطباق الوصف حقيقة، أو من حيث الأحكام، فأحكام الإسلام تترتب حيثما يكون الإيمان، أما أحكام الإيمان فهي لا تثبت لكل من ثبت له وصف الإسلام.

وربما كانت المغايرة إلى حد التباين المصداقي، كما لو قيل بأن حقيقة الإسلام هي إظهار الشهادتين، وإظهار التسليم، بينما حقيقة الإيمان هي التصديق فقط، أو هي العمل فقط. وبناء عليه فمن نطق بالشهادتين وهو غير مصدق مسلم غير مؤمن، ومن صدق ولم ينطق بالشهادتين مؤمن غير مسلم. ومثله لو قيل بأن حقيقة الإسلام هي الانقياد والتسليم العملي، ولو خلا من تصديق، بينما الإيمان هو التصديق، فتكون النسبة حينئذٍ هي العموم من وجه.

وممن اختار المغايرة الحقيقية والحكمية، لكن على أن تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، الباقلاني في كتاب تمهيد الأوائل، إذ عرف الإسلام بأنه الانقياد والاستسلام، وكل طاعة انقاد العبد بها لربه تعالى واستسلم فيها لأمره فهي إسلام، أما الإيمان فقد جعله خصلة من خصال الإسلام، فكل إيمان إسلام، وليس كل إسلام إيماناً. ثم استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾،

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، ج ١ ص ٥٠.

قال: فنفى عنهم الإيمان وأثبت لهم الإسلام، وإنما أراد بما أثبته الانقياد والاستسلام. قال: ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾[١].

وممن ظاهره نسبة العموم والخصوص من وجه الزهري، إذ حكي عنه أنه قال: الإسلام الكلمة، والإيمان العمل[٢]. لكن إن كان مراده العمل بدون شرط الكلمة تحقق التباين.

وقد حكي في تحفة الأحوذي عن العيني في العمدة أنه قال بعد أن استظهر من كلام بعضهم أن النسبة هي العموم والخصوص المطلق: «والحق أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه لأن الإيمان أيضاً قد يوجد بدون الإسلام كما في شاهق الجبل إذا عرف الله بعقله وصدق بوجوده ووحدته وسائر صفاته قبل أن تبلغه دعوة نبي وكذا في الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب الإيمان به اعتقاداً جازماً ومات فجأة قبل الإقرار والعمل»[٣].

وربما يكون من القائلين بهذه المغايرة ابن حنبل وأصحابه، فقد حكي عنه أنه قال: إن الإيمان غير الإسلام، وكان يقول إن الله سبحانه قال: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ استثناء من غير الجنس[٤]. وحكي عن أصحابه أنهم فرقوا بين الإيمان والإسلام، فقالوا: حقيقة الإيمان التصديق، وحقيقة الإسلام الاستسلام، فلا يفهم من معنى التصديق الاستسلام، ولا يفهم من معنى الاستسلام التصديق[٥]. واستدل أحمد بن حنبل بحديث الأعرابي، وسؤاله عن الإيمان

---

(١) سورة النساء الآية ٩٤.
(٢) تحفة الأحوذي ج: ٧ ص: ٢٩٠.
(٣) المصدر السابق.
(٤) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل ج: ١ ص: ٣٠٢.
(٥) المصدر السابق.

والإسلام، وجواب رسول الله ﷺ عنهما بجوابين مختلفين. واستدل أيضاً بحديث الأعرابي الآخر، وقوله: يا رسول الله أعطيت فلاناً ومنعتني. فقال له النبي ﷺ: ذلك مؤمن. فقال الأعرابي: وأنا مؤمن. فقال له النبي ﷺ: أو مسلم. وبحديث وفد عبد القيس، وبقوله عز وجل ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾[١].

**والثالث**: أنه نفسه حقيقة غيره حكماً. وقد يكتنف هذا القول بعض الغموض فإن الاتحاد الحقيقي يستدعي الاتحاد الحكمي، فكيف قالوا بالمغايرة الحكمية. ويرتفع هذا الغموض عند توضيح أن مرادهم من ذلك، أن المسلم حقيقة هو المؤمن حقيقة، لكن قد نحكم على امرئ بأنه مسلم دون أن يكون في الحقيقة مؤمناً، وبالتالي لا يكون في الحقيقة مسلماً، لكنه أخذ حكم أهل الإسلام، لكنه لا يأخذ حكم أهل الإيمان، مثل من يقر بالشهادتين وهو في الحقيقة غير مصدق بناء على أن التصديق جزء الإيمان أو تمامه، أو هو غير عامل بناء على أن العمل جزء الإيمان أو تمامه.

وهذا القول محكي عن المحقق الطوسي من علماء الإمامية، بل ربما يكون قولاً مشهوراً بينهم، قال الأول: قالوا: إن الإسلام أعم في الحكم من الإيمان، وهما في الحقيقة واحد، أما كونه أعم فلأن من أقر بالشهادتين كان حكمه حكم المسلمين، لقوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾. وأما كون الإسلام في الحقيقة هو الإيمان فلقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾[٢].

---

(١) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل ج: ١ ص: ٣٠٢.
(٢) حكاه الشهيد الثاني في حقائق الإيمان، ص ١١٥.

ومن قوله: قالوا، يفهم منه أنه يريد إسناد القول المذكور إلى المشهور، خاصة وأنه قال ذلك بعد أن قال: واختلفوا في معنى الإيمان... فتلك الجملة تصير دالة على دعوى عدم الخلاف في أن الإسلام عندهم كذلك. والآية التي استدل بها المحقق الطوسي أعني: قالت الأعراب.. تصلح للمغايرة الحقيقية كما تصلح للمغايرة الحكمية، لأن الآية عللت ذلك بـ ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾، فالمانع عن تسميتهم مؤمنين هو انتفاء معناه، لكنه لم يكن مانعاً عن تسميتهم مسلمين، ومن الناحية المبدئية يفترض أن يكون إسلامهم حقيقياً، فالمغايرة تكون حقيقية. لكنه تمم استدلاله بآية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وهو غير كاف. وسيأتي تفصيل الكلام فيه.

ثم إن مقتضى هذا القول بالصياغة التي نقلت عن المحقق الطوسي، أن المقصود بالمغايرة الحكمية، أن لدينا إسلامين، إسلام حقيقي وإسلام ظاهري تعبدي دون أن يكون المحكوم بإسلامه مسلماً واقعاً، بل قد يكون كافراً عند الله تعالى. وليس لدينا إيمانان، بل الإيمان لا يكون إلا حقيقياً، فلا تترتب أحكام الإيمان إلا حيث يوجد الإيمان الحقيقي، بينما تترتب أحكام الإسلام حيث يكون الإسلام الظاهري.

وبعبارة أخرى ذكرها الشهيد الثاني: أنا قد نحكم على شخص في ظاهر الشرع بكونه مسلماً لإقراره بالشهادتين، ولا نحكم عليه بالإيمان حتى نعلم من حاله التصديق.

ثم إنه لا يظهر، فيما اطّلعت عليه، وجود قول رابع، وهو المغايرة الحقيقية والاتحاد الحكمي، وإن كان لا مانع منه لأن الحكم قد يثبت بالتعبد على غير موضوعه. نعم يمكن عدّ أقوال أخر كما سيأتي.

## الأقوال عند الغزالي:

هذا وقد أحصى الغزالي[1] في قواعده ثلاثة أقوال مختلفة عن الأقوال الثلاثة التي أحصاها الشهيد الثاني، وهي:

إنهما شيء واحد، والمراد مفهوماً، وإنهما شيئان لا يتواصلان، ومراده التباين المفهومي، وإنهما شيئان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر، ومراده نسبة العموم المطلق. وبقرينة أنّ النسبة في الثالث هي العموم والخصوص المطلق، يكون الثاني منفتحاً على نسبة العموم والخصوص من وجه، إذ لا يعقل أن تكون النسبة هي التباين الكلي، لأنّ معناه أنّ كل مؤمنٍ ليس مسلماً، وكل مسلمٍ ليس مؤمناً، وهذا غير ممكن، ولم يقل به أحد.

ومهما كان فإن واقع الأقوال يفضي إلى أكثر من ثلاثة:

**أحدها**: أنّهما متحدان مفهوماً وحكماً.

**ثانيها**: أنّهما متحدان مصداقاً وحكماً، لكنهما متغايران مفهوماً.

**ثالثها**: انهما متحدان مفهوماً متغايران حكماً.

**رابعها**: أنّهما متحدان مصداقاً متغايران مفهوماً وحكماً.

**خامسها**: أنّهما متغايران بنحو العموم والخصوص من وجه، مع التباين المفهومي.

**سادسها**: أنّهما متغايران بنحو العموم والخصوص المطلق، والظاهر أنه المشهور بين علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

وعلى كل حال فالكلام يقع في مسائل:

---

(١) قواعد العقائد للغزالي، ج ١ ص ٢٣٥ فما بعدها.

## المسألة الأولى: هل هما مترادفان؟

ما من شك عند أحدٍ في أنّ لفظتي الإسلام والإيمان غير مترادفتين لغة، إنّما البحث عن ترادفهما اصطلاحاً. وهذا لا يصح إلاّ عند من التزم بوجود معنى اصطلاحي مغاير للمعنى اللغوي، فمن قال بأنّهما على معناهما اللغوي وإنّما اختلفا عن المعنى اللغوي ببعض القيود الزائدة، وأنّ العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى المتداول هي الإطلاق والتقييد. ذلك أنّ الإسلام بمعناه اللغوي مطلق، بينما هو بالمعنى الذي يتداوله المسلمون مقيد، ومثله الإيمان، إلاّ أنّ الإطلاق والتقييد آتيان من قبل قيد إضافي أضيف للإسلام الإيمان، ثم بعد كثرة الاستعمال استغني عن ذكر القيدين، فصار مدلولاً على قيديهما بنفس لفظ الإسلام والإيمان. فالإسلام ليس مطلق تسليم، بل خصوص التسليم لله تعالى والانقياد له ولرسله. والإيمان ليس مطلق التصديق، بل خصوص التصديق بالله ورسله وما جاؤوا به. والإسلام هجر عن معناه اللغوي حتى في العرف اللغوي العام، إذ لم يعد أحد من أبناء اللغة يستعمل كلمة الإسلام في ذلك المعنى، إلا بقرينة ظاهرة، بخلاف الإيمان فإنّه بقي معناه اللغوي العام محفوظاً حتى عند المسلمين، وصار يفهم إرادة الإيمان بالمعنى اللغوي من خلال السياق، والإضافات. وعلى هذا القول فإن البحث عن الترادف ساقط، لكن يتجه البحث حينئذ عن الاتحاد المصداقي، بأن يكون ما يتحقق به الإسلام، هو نفسه ما يتحقق به الإيمان، فكل مسلمٍ مؤمن، وكل مؤمنٍ مسلم.

وقد تقدم ذكر الآراء في مفهوم إسلام المسلم ومفهوم إيمانه، فإذا بنينا مثلاً على أنّ الإسلام الحقيقي هو ما تحقن به الدماء، وهو محض الإقرار بالشهادتين لمن كانت حالته السابقة هي الكفر، أو التولد من مسلمين، فإذا اعتبرنا أيضاً أن الإيمان الحقيقي هو هذا الإقرار كانا متحدين مصداقاً. أمّا إذا قلنا إنّ الإيمان هو التصديق القلبي، أو هو التصديق مع

الإقرار، أو التصديق مع الإقرار والعمل، كان التغاير المصداقي واضحاً، فلن يكون حينئذ كل مسلم مؤمناً.

وإذا بنينا مثلاً على أنّ محض الإقرار بالشهادتين ليس إسلاماً حقيقياً ولا حقيقياً، وأنّ الإسلام أعمق من ذلك، كان بالإمكان حينئذ أن يقال بالاتحاد المصداقي بين الإسلام والإيمان. كما يمكن أن لا يكون الأمر كذلك، فالإسلام الحقيقي هو التسليم الصادق والخضوع لله تعالى، كما استعمل بهذا المعنى في القرآن الكريم مراراً، وهو أرقى من محض التصديق فلو كان الإيمان هو التصديق فقط، لوقع الاختلاف ولكان كل مسلم مؤمناً، وليس كل مؤمنٍ مسلماً. كما يمكن أن يكون الإسلام الحقيقي والإيمان مترادفان أيضاً، فإن التسليم القلبي والعملي ليس إلا التصديق والعمل.

بهذا يتضح أنّ العلاقة بين الإسلام والإيمان تختلف باختلاف المفاهيم التي قررناها سابقاً عن الإسلام والإيمان. فقد يترادفان ويتحدان مفهوماً، وقد يختلفان مفهوماً ويتحدان مصداقاً، وتكون النسبة هي التساوي، وقد يختلفان مفهوماً ومصداقاً وتكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق، بأنّ يكون الإسلام هو الأعم، أو يكون الإيمان هو الأعم. وقد تكون النسبة هي العموم والخصوص من وجه.

وبهذا يتبين لك أن القول بالترادف مختص ببعض المباني، وهو أحد المباني التالية:

أن يقال بأنّ مفهوم الإسلام الحقيقي والإيمان الحقيقي ليس إلاّ الإقرار. وقد بيّنّا أنّ القول بأنّ الإيمان محض الإقرار شاذ، وباطل.

أو يقال بأنّ مفهوم الإيمان ظاهراً وواقعاً هو التصديق فقط، أو هو التصديق مع الإقرار، هو هما مع العمل، ويقال مثله في الإسلام.

وقد بيَّنا في مباحث الإسلام والإيمان، أنّ الإسلام محض الإقرار والتولد من مسلمين، وبهذا تحقن الدماء وترتب الأحكام، والإيمان هو التصديق فقط أو مع أمور أخرى، وحينئذ سيبطل القول بالترادف. وما يذكر من أدلة للترادف باطل:

فمن ذلك ما ذكره ابن سعيد في كتابه أصول الدين، وهو التمسك بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ أي دين الله تعالى هو الإسلام. قال: وإن كان الإيمان غير الإسلام فهو غير مقبول، والإيمان دينٌ لا محالة، فلو كان ديناً غير الإسلام لم يكن دين الله عز وجل، ولم يكن مقبولاً، والأمر بخلافه[1].

وقد ذكرنا هذا الاستدلال في بحث مفهوم الإيمان، عند من استدل به على أنّ حقيقة الإيمان هي العمل، جاعلاً هذا الاستدلال مقدمة من ثلاث مقدمات، وقد نقلنا حكاية ذلك عن المعتزلة.

وهذه الآيات لا تدل، ولو ضممنا بعضها إلى بعض، إلى اتحاد الإسلام مفهوماً مع الإيمان، بل ولا مصداقاً. للفرق بين الإسلام الذي يقبل في مقام العمل، وبين الإسلام الذي يقبل لترتيب أحكام الدنيا كحقن الدماء ونحو ذلك. فإن كان المقصود أنّ الإسلام الحقيقي الواقعي وبلحاظ الآخرة لا يكون مغايراً للإيمان، فهذا سليم، لأنّ مناط الثواب والقبول مبنيٌّ عليه، إلاّ أنّ هذا الاتحاد المفهومي وإنّما يوجب الاتحاد المصداقي. فكل مؤمنٍ حقيقيٍّ هو مسلمٌ حقيقيٌّ، وكل مسلم حقيقيٍّ هو مؤمنٌ حقيقيّ. مع أنّه ليس الإسلام بهذا المعنى هو الذي نَسأل عن اتحاده مع الإيمان، وإنّما نسأل عن اتحاد صفة مسلم مع صفة مؤمن، مفهوماً، بما هما صفتان تترتب

(١) أصول الدين لابن سعيد ص ٢٦٣.

عليهما آثار شرعية في الحياة الدنيا، لا الآثار الأخروية. والآيات الكريمة لا تتحدث عن هذا الإسلام، إذ فرق بين أن نتحدث عن الإسلام كاسمٍ للدين، وبين أن نتحدث عنه كوصفٍ للمسلم، والآيات لا تدل على أنّ من شروط الإسلام كصفة العمل بالدين. وإنّما تدل على أنّه لا بدّ من الانتماء إلى هذا الإسلام، وهو ما يحققه الإقرار، كما سبق بيانه في محله.

هذا كله بالإضافة إلى مناقشاتٍ أخرى حول هذا الاستدلال تقدمت في مباحث الإيمان فراجع.

ثم إنّ الغزالي بعد أن فرق لغوياً بين الإسلام والإيمان، رأى أنّهما وردا في الإطلاق الشرعي بنحو الترادف كما وردا بنحوٍ آخر، ولو كان ذلك بنحو المجاز، واستشهد له بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ ولم يكن بالاتفاق إلا بيتٌ واحد، وبقوله تعالى: ﴿يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾[1]، وبروايات مثل قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس»[2]، بضميمة أنّه ﷺ سئل مرةً عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس[3].

وهذا منه اشتباه، أمّا الآية الأولى والثانية، فهما تحتملان الاتحاد المصداقي مع التغاير المفهومي، بل سنبين أنّ الاتحاد المصداقي أيضاً غير محرز. أمّا ما روي عنه ﷺ فيحتمل أنّه اشتباهٌ من النساخ، أو اجتهادٌ من الرواة حيث رواها بعضهم بصيغة بني الإسلام أو سئل عن الإسلام، وآخر بصيغة بني الإيمان أو سئل عن الإيمان. فربما لم يجد أحد رواة الحديث فرقاً بين الإسلام والإيمان فجوّز لنفسه أن يغير اللفظ بلفظٍ آخر، فلا دليل على أنّ اللفظين صدرا عن النبي ﷺ حتى يقال بالترادف. ولو فرضنا

---

(١) سورة يونس الآية ٨٤.

(٢) صحيح مسلم، ج ١ ص ٣٤.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥ فما بعدها. قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٣٧.

صدور النصين عنه ﷺ فإنّه لا يدل أيضاً على الترادف، وإنّما يدل على أنّ الإسلام الحقيقيّ الواقعيّ مبنيٌّ على ما بني عليه الإيمان الحقيقيّ، وهذا التقاءٌ مصداقيٌّ لا مفهوميّ. وليس بصدد بيان ما يتحقق به إسلام المرء إسلاماً يحجز عن دمه وماله وعرضه.

مع أنّ ادعاء الترادف مع كونه بنحوٍ من المجاز لا يلتقيان، لأنّ التجوز دليل عدم الترادف، فالظاهر أنّ الغزالي أراد الرد على دعوى الترادف بأنّ ما يظهر من بعض النصوص من ترادفهما فهو لعناية مجازية سمحت باستعمال أحدهما في مفهوم الآخر.

ومن العلماء من لم يأخذ من تلك الروايات الاتحاد المفهومي، بل أخذ الاتحاد المصداقي، كالبيهقي كما تقدم.

## المسألة الثانية: هل هما متحدان مصداقاً؟

وهو الجدير بالبحث، إذ لا حاجة إلى إثبات الاتحاد المفهوميّ، لأنّ تمام الأثر يترتب على الاتحاد الواقعيّ أي المصداقيّ.

قد عرفت أن بعض القائلين بالاتحاد استدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾. ووجه الاستدلال أنّ «غير» ههنا للاستثناء بمعنى «إلا»، وهذا الاستثناء مفرغٌ متصلٌ، فيكون من جنس المستثنى منه، أي المؤمنين. وبيت المسلم إنّما يكون بيت المؤمن إذا صدق المؤمن على المسلم، كما هو مقتضى الاتحاد في الجنس. إذ من المعلوم أنّ المراد من البيت هنا أهله لا الجدران على حد قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. وحينئذ فإمّا أن يكون الإيمان أعمّ، أو نقول بالتساوي، والأول لا قائل به فيتعين الثاني. أمّا إذا كانت النسبة هي العموم والخصوص المطلق، وكان الإسلام هو الأعم، فلا يكون الاستثناء متصلاً، بل منفصلاً، كقولك لم أجد أحداً من الرجال إلاّ إنسان.

وهذا مسلّم لو كان قوله تعالى ﴿بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ مطلق، مع أنّه ليس كذلك، بل أشير به إلى بيتٍ محدد، فإذا صارت القضية خارجيةً كان المصحح للاستثناء المتصل كون أهل هذا البيت مسلمين مؤمنين. فيكون الاستثناء بلحاظ هذا البيت، لا بلحاظ مفهوم الإسلام، متصلاً. وهو لا يتأثر بماهية النسبة بين الإيمان والإسلام، لأنّ المقارنة في الآية ليست بين المفهومين بل بين المؤمنين، وأهل بيت مخصوص من المسلمين هم مؤمنون، فإن المراد به بيت لوط عليه السلام.

كذا رد الشهيد الثاني[1]، مع توضيح منّا. لكنَّه غير صحيح، إذ لم تقل الآية «غير بيت مسلم»، بل قالت ﴿غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، ولا شك أنّ المسلمين هنا معنى عام، والتخصيص ليس إلاّ في أهل البيت، لكنه ليس تخصيصاً في كلمة المسلمين. فالاستدلال بظاهره تام.

وأجيب أيضاً عن ذلك الاستدلال بأنه معارضٌ بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ فوصفهم تعالى بالإسلام، حيث جوّز لهم الإخبار عن أنفسهم به ونفى عنهم الإيمان، فدل على تغايرهما مصداقاً.

فلو كانا متحدين لجاز لهما الإخبار عن أنفسهما بأيٍّ من الوصفين. والمقصود من المؤمنين في الآية معنى أخصّ من المسلمين، وأنّ الإسلام الذي نسب إليهم في الآية هو الإسلام الذي يكفي لتصنيفهم ضمن المجتمع الإسلامي بلحاظ الآثار الشرعية. ولهذا تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة اكتفاؤهم في الإسلام بإظهار الشهادتين، ثم يعلمونهم المعارف الدينية التي يتحقق الإيمان بها وبالعمل بها.

---

(١) حقائق الإيمان، ص ١١٦.

وحلُّ التعارض يكون بتمييز المقصود من الإسلام في آية قالت الأعراب، عن المقصود منه في الآية المستدل بها. فإنّ القول بأنّه لا قائل بكون الإيمان أعمّ من الإسلام فصحيح، لكن هذا لا يمنع أنّ القرآن استعمل أحياناً لفظ الإسلام في مرتبة أعلى من الإيمان، فيراد من المسلمين في ﴿بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾، المسلمين تمام الإسلام، كما هو حال الأنبياء الذين حكى القرآن عن بعضهم قوله: ﴿تَوَفَّنِى مُسْلِمًا﴾، فلو لم يكن الإسلام في هذا الطلب أشرف مرتبة من مراتب الإيمان لما صح هذا الطلب من مثل الأنبياء، ولكان الأولى له أن يقول: «وتوفني مؤمناً». فإذا ورد استعمال لفظ الإسلام للإشارة إلى أعلى مراتب الإيمان، أي التسليم الكامل والإخلاص التام لله تعالى، أمكن حمل الآية عليه، بل ربما كان هذا هو سبب العدول من لفظ المؤمنين إلى لفظ المسلمين، وهي نكتة لطيفة فاغتنمها.

ومما استدل به على الاتحاد الحقيقي، ما تقدم في كلام المحقق الطوسي(ره)، وما سبق عن ابن سعيد، التمسك بقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، بضميمة قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، ولا ريب أنّ الإيمان مقبول ممن يبتغيه ديناً بالإجماع، فيكون الإيمان ديناً، فيكون هو الإسلام.

وقد سبق منّا مناقشة هذا الوجه غير مرة.

ومما استدل به أنّ العبادات المعتبرة شرعاً هي الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيمان. أمّا الأولى فلقوله تعالى ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾، وأمّا الثانية فلقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وأمّا الثالثة فلقوله تعالى ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا﴾ الآية، وقد تقدم بيان ذلك. ويعرف الرد عليه مما سبق.

**ملاحظة عامة:**

وهاهنا اعتراض عام، خلاصته أنّ بالإمكان تقسيم كلٍّ من الإسلام والإيمان إلى ظاهري معبر عنه بالحكمي، وواقعي معبر عنه بالحقيقي. وحق الكلام عند البحث في الاتحاد والتغاير أن تكون المقارنة بين الإسلام والإيمان في مرتبة واحدة، أي في مرتبة الظاهر تارة، وفي مرتبة الواقع تارة أخرى، لا أن يقارن بين الإسلام في مرتبة الظاهر مثلاً مع الإيمان في مرتبة الواقع. إذ لن يكون الاختلاف بين الإسلام الظاهري مع الإيمان الواقعي غير الاختلاف بين الإيمان الظاهري مع الواقعي. فآية ﴿وَلَمْ نَجِدْ﴾ تتحدث عن الإسلام والإيمان في مرتبة واحدة، أي الواقع، بينما آية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ﴾، تتحدث عن إيمانٍ واقعيٍّ تم نفيه وإسلامٍ ظاهريٍّ تم إثباته، لا أنّها نفت الإيمان الظاهري وأثبتت الإسلام الظاهري، أو نفت الإيمان الواقعي وأثبتت الإسلام الواقعي. ففي المناقشات خطأ منهجي.

ولتوضيح هذا الأمر نقول: إنّ الآية ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ﴾، نفت الإيمان الحقيقي في مرتبتين مرتبة الواقع ومرتبة الاتصاف، أي كما أنّ ما لديهم ليس إيماناً واقعياً، كذلك لا يصح وصفهم بالإيمان وصفاً حقيقياً، وأثبتت لهم الإسلام، واتصافهم به اتصافاً حقيقياً وليس ادّعائياً أو مجازياً، لكنه ليس الإسلام الحقيقي هو ما اتّصفوا به، بل الإسلام الظاهري. وحتى يصح ذلك الاعتراض العام، علينا أن نثبت أنّ للإيمان مرتبتين مثلما أنّ الإسلام كذلك.

والحقيقة فإنّه لا معنى لتقسيم الإيمان إلى ظاهريٍّ وواقعيّ، لأنّه لا أثر للإيمان في الحياة الدنيا إلا آثار الإسلام، وليس في أي قولٍ من الأقوال المعتد بها، ما عدا بعض المذاهب الشاذة، ما يسمح بإطلاق وصف الإيمان لمحض وجود إسلامٍ ظاهريٍّ يمكن تسميته بالإيمان الظاهري. وليس في النصوص ما يساعد عليه ليكون منشأً للتقسيم. بخلاف الإسلام

فإن موجب التقسيم هو النصوص نفسها، التي ميزت بين الإسلام الذي يشكل موضوعاً لبعض الأحكام في الدنيا، وإسلامٍ يكون موضوعاً للثواب والعقاب. فالإيمان مغايرٌ مع الإسلام في مرتبته الأولى، متَّحدٌ معه في مرتبته الثانية، إذ لا تعقل المغايرة بينهما في هذه المرتبة فيكون المرء مؤمناً غير مسلم مثلاً. فتقسيم الإيمان إلى ظاهريٍ وواقعيٍ عبثيٌّ، بخلاف تقسيم الإسلام. ولئن كان الإيمان ذا مراتب فإنّ أدناها واقعيٌّ حقيقيّ، أي التصديق القلبي، كما هو المشهور، وهو تصديقٌ حقيقيٌّ وإيمانٌ حقيقيٌّ، يجتمع مع العصيان، كما يجتمع معه لو أضفنا إلى التصديق الإقرار أو العمل بالأركان الخمسة. إلا أنّ المصحح لإثبات وصف الإيمان هو كون الإقرار والعمل ناشئين عن ذلك التصديق القلبي. فإذا كان مناط الإيمان هو التصديق، سواء أقلنا إنّه تمام المفهوم أو ركن منه، أمكن إثبات الإيمان حتى لمن يخالفنا في بعض المعتقدات، وفي الفروع، كما يمكن إثبات رتبة أعلى منه إذا كان المرء يعمل بما علم أنّه من عند الله تعالى ولو كان مخطئاً، فإنه يثاب عليه بلا ريب، خلافاً لما يعتقده بعض أهل المذاهب من أنّ المخالف لمذهبهم لا يثاب عليه، فللإمامية أن يثبتوا إيماناً وثواباً لمن أنكر الإمامة لجهل منه بها، وبصدور النص عن النبي ﷺ بأهلها، إلاّ مع التقصير، وهو أمر متروك للآخرة. والقصور في هذه العصور محتمل جداً خاصة بعد تطاول الأزمان واختلاف الأحاديث، كما سيأتي تفصيله في محل آخر إن شاء الله تعالى. كما أنّ لغير الإمامية أن يحكموا بإيمان وثواب من أنكر ما يعتقدونه إلا إذا كان عن تقصير، وهو أمر متروك للآخرة أيضاً.

وبهذا يتبين لك أنّه ليس لدينا إلاّ إيمانٌ حقيقيّ، لكن لدينا إسلامٌ ظاهريٌّ وإسلامٌ حقيقيّ. ومجرد أنّنا نحكم على امرئٍ بأنّه مؤمن اعتماداً على ظاهر حاله، فهذا ليس إلاّ جعل ظاهر الحال وسيلةً لإثبات الإيمان الحقيقي، لا أنّه إيمانٌ ظاهريّ.

ثم نقول: الإسلام الواقعي بلحاظ الدنيا والآخرة معاً يتحد مصداقاً مع الإيمان الواقعي، فكل مسلمٍ مؤمنٌ، وكل مؤمنٍ مسلمٌ، ولا يتصور أن تكون النسبة غير ذلك، بحيث يكون المرء مسلماً دنيا وآخرة غير مؤمنٍ، أو مؤمناً غير مسلم. وإنّما الاختلاف بين الإسلام يتصف به المسلم اتّصافاً حقيقيّاً والإيمان الحقيقي، ويكفي الإسلام الظاهري للاتّصاف الحقيقي به، والمغايرة حينئذ مؤكدة. والذي وقع محلاً للبحث بين العلماء في الاتحاد وعدمه، هو الفرق بين الاتصاف الحقيقي بالإسلام والاتصاف الحقيقي بالإيمان، والفرق واضحٌ حينئذ. والنسبة هي العموم والخصوص المطلق، والإسلام هو الأعم، فكل مؤمن حقيقة مسلم حقيقة، وليس كل مسلم حقيقة مؤمناً حقيقة.

ولا ينبغي الخلاف في عدم الاتحاد بين الإسلام الظاهري وبين الإيمان الحقيقي إلا عند من يرى أنّ الإيمان الحقيقي هو أيضاً محض الإقرار، كما هو مذهب الكرامية.

## مع الغزالي في هذه القضية:

هذا وقد بحث الغزالي في هذه القضية بمنهج مختلف عما بحثه الآخرون، فقد جعل البحث في ثلاثة مواضع: أي من ناحية اللغة، ومن ناحية الإطلاق الشرعي، ومن ناحية الآثار الشرعية.

قال: أما من الناحية اللغوية فقد ذكر أنّ الإيمان هو التصديق، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾[1] قال: أي بمصدق. والإسلام هو التسليم، والاستسلام بالإذعان والانقياد، وترك التمرد، والإباء لعناد. ومحل التصديق القلب، واللسان ترجمانه. أما التسليم فهو في القلب واللسان والجوارح، فكل تصديقٍ بالقلب تسليم،

(١) سورة يوسف الآية ١٧.

وكذلك الاعتراف باللسان، وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح. فخلص من ذلك إلى أنّ الإسلام في اللغة أعمّ، والإيمان أشرف أجزاء الإسلام، فكل تصديقٍ تسليم، وليس كل تسليمٍ تصديقاً[1]. انتهى.

ويمكن أن يعترض عليه أن التسليم كلّ لا يتجزأ، أي لا يكون محض التصديق تسليماً، خاصةً وأنّه عرف التسليم بالإذعان والانقياد وترك التمرد. فللتسليم وجهان لا ينفكان: عملي وقلبي.

ثم قال: أمّا من ناحية الإطلاق الشرعي فقد استعملا تارة على سبيل الترادف، وأخرى على سبيل الاختلاف، وثالثةً على سبيل التداخل، وكل ذلك بنحو المجاز.

واستشهد للترادف بقوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣٥﴾ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٦﴾﴾ ولم يكن بالاتفاق إلاّ بيت واحد، وبقوله تعالى: ﴿يَٰقَوْمِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾، وبروايات مثل قوله ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، بضميمة أنه ﷺ سئل مرة عن الإيمان، فأجاب بهذه الخمس.

واستشهد للاختلاف بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾، قال: ومعناه استسلمنا في الظاهر، فأراد الإيمان ههنا التصديق فقط، وبالإسلام الاستسلام ظاهراً باللسان والجوارح. وبما تقدم من حديث جبرائيل عليه السلام لما سأله عن الإيمان، فقال: «أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره. فقال: فما الإسلام؟. فأجاب: بذكر الخصال الخمس»[2]. فعبر بالإسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل. وبحديث سعد أنه ﷺ

(١) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٣٧ فما بعدها.
(٢) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ص ١٨.

أعطى رجلاً عطاءً، ولم يعط الآخر. فقال له سعد: يا رسول الله، تركت فلاناً لم تعطه، وهو مؤمن. فقال: أو مسلم. فأعاد عليه، فأعاد رسول الله.

واستشهد للتداخل بما روي عنه ﷺ أنه سئل فقيل أي الأعمال أفضل؟. فقال: الإسلام. فقال: أيُ الإسلام أفضل؟. فقال: الإيمان.

ثم قال عن التداخل إنه أوفق الاستعمالات في اللغة، لأنّ الإيمان عملٌ من الأعمال، وهو أفضلها، والإسلام هو تسليمٌ إما بالقلب وإما باللسان وإما بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب، وهو التصديق الذي يسمى إيماناً. ومع ذلك ذكر أنّ الاستعمال بأنحائه الثلاثة، لا يخرج عن المجاز في اللغة[١]. انتهى.

ويرد عليه أنّه جعل في البحث اللغوي الإسلام أعم من الإيمان، ولم تكن هذه الأعمّية على نحو المجازية. وفي بحثه من ناحية الإطلاق الشرعي جعل العموم والخصوص المطلق بنحو من أنحاء المجاز، مع أنّ مبرر الأعمية في البحث اللغوي أنّ التسليم الذي يعني الإسلام، تارةً يكون بالقلب، وأخرى يكون باللسان، وثالثةً يكون بالجوارح. فكل تصديقٍ تسليمٌ، وليس كل تسليمٍ تصديقاً، فقد يكون التسليم ولا تصديق، وذلك إذا كان التسليم باللسان والجوارح. وهذا يعني أنّ هذا الإطلاق على نحو الحقيقة لا المجاز، لأنّ هذا ما قرره في البحث اللغوي، فكيف يجعل الاختلاف بين الإسلام والإيمان في هذه الحال ناشئاً عن اختلافٍ بين إطلاقيهما على معانٍ مجازية، وإلاّ كان عليه أن يجعل المجازية أيضاً عندما قرر الفرق بينهما في البحث اللغوي. مع أنّ النتيجة التي يؤول إليها كلامه،

---

(١) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٣٧ فما بعدها.

أنه لا إطلاق حقيقياً في كل استعمالات لفظي الإسلام والإيمان، لنقرر النسبة بينهما.

ثم قال: أمّا من ناحية الآثار الشرعية، فقد ذكر أنّ الحكم الأخروي، وهو عدم الخلود في النار، يشمل كل مؤمنٍ مصدقٍ بقلبه وإن لم يقم بعمل، لقوله ﷺ «ويخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرةٍ من الإيمان»[1]. فلا يكفي مجرد الإقرار باللسان إن لم يكن معه تصديق بالقلب، ولا يشترط الإقرار باللسان إن تحقق التصديق بالقلب، كما لا يشترط في تحقق الإيمان القيام بالأعمال الصالحة، لا كلّها ولا بعضَها، خلافاً للمعتزلة الذين يرون أنّ ارتكاب الكبائر، أي كبيرة، مخرج عن الإيمان وإن لا يدخل في الكفر، لكنه فاسقٌ مخلّدٌ في النار، وخلافاً لأبي طالب المكي الذي ادّعى الإجماع على أنّ العمل ولو بعضه من الإيمان، مستدلاً على ذلك بما ينقض غرضه، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾، لأنّه يدل على أنّ العمل غير الإيمان. والعجب أنّه ادّعى الإجماع في هذا، وهو مع ذلك ينقل قوله: «لا يكفر إلا بعد جحوده لما أقر به»، وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر. والقائل بهذا قائل بنفس مذهب المعتزلة، إذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه، ومات في الحال، فهل هو في الجنة؟ فلا بد أن يقول نعم، وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل. فنزيد، ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها، ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار؟، فإن قال نعم فهو مراد المعتزلة، وإن قال لا: فهو تصريحٌ بأنّ العمل ليس ركناً من الإيمان نفسه، ولا شرطاً في وجوده ولا في استحقاق الجنة به. وإن قال أردت أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي، ولا يقدم على شيء من الأعمال الشرعية، فنقول فما ضبط تلك المدة؟ وما عدد تلك

---

(١) صحيح مسلم ـ مسلم النيسابوري ج ١ ٦٥ مع بعض الاختلاف.

الطاعات التي بتركها يبطل الإيمان؟ وما عدد الكبائر التي بارتكابها يبطل الإيمان؟ وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصر إليه صائر أصلاً.

أمّا الإقرار باللسان مع عدم التصديق بالقلب فيجري عليه حكم الإسلام في الدنيا، لأنّنا لم نطلع على ما في قلبه، وقوله حجة علينا لكنه يجري عليه حكم الكفار في الآخرة، ومخلَّد في النار، وهناك كلام في الأحكام الشرعية الدنيوية لو قال بعد أن نال التصديق، لم أكن مصدقاً بالقلب، ومحلها الفقه[١]. انتهى.

## مع كاشف الغطاء:

وذهب الشيخ كاشف الغطاء من علماء الإمامية الاثني عشرية، في (أصل الشيعة وأصولها)، إلى أنّ الإسلام والإيمان مترادفان، لكنه اختار أيضاً أنّهما قسمان، ولهما في كل قسم مفهوم يختلف عنه في المرتبة الأخرى. والقسمان هما: إسلام وإيمان بالمعنى العام، وهو أدنى ما يكون به المسلم والمؤمن مسلماً ومؤمناً، وإسلام وإيمان بالمعنى الخاص، وهو ما به يدخل المسلم والمؤمن الجنة.

أما الأول فهو الإقرار والتصديق بثلاثة أركان هي: التوحيد، والنبوة، والمعاد. فلو أنكر الرجل واحداً منها فليس بمسلم ولا مؤمن، وإذا دان بتوحيد الله، ونبوة سيد الأنبياء محمد ﷺ، واعتقد بيوم الجزاء من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر فهو مسلمٌ حقاً، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، دمه وماله وعرضه حرام.

أما الثاني فهو الإقرار بتلك الثلاثة، يضاف إليه عند الإمامية الإمامة، مع العمل بالدعائم التي بني الإسلام عليها وهي خمس: الصلاة، والصوم،

---

(١) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٤٧.

والزكاة، والحج، والجهاد. وبالنظر إلى هذا قالوا: الإيمان اعتقاد بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.

ثم قال: فكل مورد في القرآن اقتصر على ذكر الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، يراد به الإسلام والإيمان بالمعنى الأول، وكل مورد أضيف إليه ذكر العمل الصالح يراد به المعنى الثاني.

قال: والأصل في هذا التقسيم قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾. وزاده تعالى إيضاحاً بقوله بعدها: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾[1] يعني: أنّ الإيمان قولٌ ويقينٌ وعمل[2]. انتهى.

أقول: الآيات التي ربطت وصف الإيمان بالقلب والعمل الصالح كثيرة، وقد ذكرنا توجيه ذلك عندما استعرضنا الروايات الدالة على هذا الربط أيضاً. وليس لنا تعليق على ما أفاده بخصوص أنّ للإسلام إطلاقان، إنّما التعليق على تعدية ذلك للإيمان، وجعل الإيمان مرادفاً في كل إطلاقٍ مع الإسلام في مرتبته. وقد بيّنّا عدم صحة ذلك.

## أصول الإيمان الاعتقادية:

الأصول التي لا بد من التصديق بها حتى يعد المؤمن مؤمناً هي:

**الأصل الأول: معرفة الله تعالى:**

فلا إيمان من دون تصديق جازم بوجوده تعالى، وبوحدانيته، وصفاته

(١) سورة الحجرات الآية ١٥.

(٢) أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء، ص ٢١٠ فما بعدها.

التي تليق به، وتنزيهه عن الصفات التي لا تليق. ولا يشترط التصديق بتفاصيل تلك الصفات، وكل ما قيل فيها، خاصةً وأنّ العلماء مختلفون فيما بينهم في تحديدها وفهمها، وما يجب تنزيهه عنها، وتكون معرفة كل ذلك من كمال الإيمان.

**هل العدل أصل؟:**

وهل العدل أصل من الأصول التي يجب التصديق بها حتى يتحقق الإيمان؟، قيل نعم. وهذا يحتاج إلى بعض التدقيق، فإنّ العدل، وكذا الحكمة من الأوصاف التي تندرج في الأصل الأول، والبحث فيها بين المسلمين، ليس في ثبوت صفة العدل وعدمها، بل في تفسيرها بما يلائم ويليق بساحته سبحانه وتعالى، فإذا كان ثمة شبهات تمنع من الإقرار به على النحو الذي نعتقده فهذا لا يوجب انتفاء وصف الإيمان، والحال أننا نتحدث عن الإيمان بالمصطلح القرآني، أو الإسلامي العام، لا الإيمان بالمصطلح المذهبي. وأي نقاش في أي وصف من الأوصاف لا يجب أن يؤدي ذلك إلى جعل الإقرار به أو نفيه شرطاً من شروط الإيمان، فغاية ما هنالك عند الإنكار أو النفي خطأ، الجهل بصفاته تعالى، وهذا لا يغير من واقع الإيمان شيئاً، إذا كان الجهل يعذر فيه.

**الأصل الثاني: النبوة:**

فلا إيمان بدون التصديق بالنبوة عموماً، وبنبوة النبي الأكرم محمد ﷺ خصوصاً، لأنّ الفرض أننا نتحدث عن الإيمان في ساحة الإسلام. وهذا التصديق يقتضي التصديق بكل ما جاء به تفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. ولا يجب تحصيل العلم التفصيلي مع وجود العلم الإجمالي المذكور، فله أن يقلد في الأمور التفصيلية دون أن يتعصب لرأي من قلّده، ويبقى على العلم الإجمالي، حتى إذا كان هناك خطأ في التفاصيل، يكون الضامن للإيمان هو ذلك الإجمال، وهو الذي

يسمح للإنسان بالتراجع عن التفصيل إذا اكتشف خطأه، أما التعصب فسيحول دون ذلك، وهو قد يؤدّي به إلى العصيان، وأحياناً إلى الكفر إذا جحد ما علم تفصيلاً أنّه من النبي ﷺ بسبب التعصب.

والتصديق الإجمالي مطلوب بكل ما جاء به حتى فيما يتعلق بالمستحبات والمكروهات والمباحات، وأحوال المعاد، والقبر، وإن لم يكن العلم بتفصيلها مطلوباً، إلا إذا جاءه العلم اليقيني بأنّها مما جاء به النبي ﷺ، فإنّ التصديق بنبوته سيرتب قهراً التصديق بتلك التفاصيل، من دون أي مؤونة زائدة.

**هل الإمامة أصل؟:**

قد عدها مشهور الإمامية أصلاً من الأصول التي يجب التصديق بها حتى يتحقق الإيمان، فمن أنكرها لا يكون مؤمناً، لكنهم لم يحكموا عليه بالكفر، فهو مسلم لا مؤمن ولا كافر.

والكلام فيه كالكلام في العدل الإلهي، إنّه مرتبط بالإيمان المذهبي، لا بالإيمان القرآني والإسلامي. فمن جهل مبدأ الإمامة لشبهة عرضت له، ولم تصله أخبار النبي ﷺ بها، لا يكون خارجاً عن الإيمان بإنكارها، وإن كان المنطق يقتضي أنّ الإيمان بالنبوة يستوجب الإيمان بالإمامة لمن لم تعرض عليه شبهات، وما أكثرها بعد تطاول الأزمان وكثرة الاختلافات والخلافات، والدس والتزوير وضياع الكثير من الأحاديث. رغم أنّ القضية من الشائكات، خصوصاً مع ما اشتهر بين المسلمين كافةً، على اختلاف مذاهبهم، من أحاديث عن رسول الله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[١]، إذ سيكون الجواب عن سؤال: «من إمام هذا

---

(١) لم أجده بهذا النص في غير كتب الإمامية، إلا أن له ما يشبهه في كتب علماء السنة دون أن يختلف المعنى عند التدبر، فقد روى ابن حنبل في مسنده، ج ٤ ص ٩٦، بسنده عن رسول الله ﷺ، أنه قال: من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية. وفي مجمع الزوائد للهيثمي ج ٥ ص ٢٢٥، بسنده عن=

الزمان» صعباً جداً عند منكر الإمامة. لأنّ القول بأنّه القرآن يلزم منه بطلان فرض أي إمام في كل زمان، لأنّ القرآن إمام في كل زمان، فليس هو المقصود بالحديث قطعاً. وليس هو في الأزمنة الماضية أي من الخلفاء الأمويين أو العباسيين، إلا أن نحتمل أن يكون إمام الزمان، في كل زمانٍ فاسقاً، ومع ذلك من ينكره يموت ميتة جاهلية. وعلى كل حال فإن إنكار الإمامة لا يكفي للخروج عن الإيمان حتى بلحاظ عالم الثواب والعقاب، وليس هنا محل التفصيل في ذلك.

**الأصل الثالث: المعاد:**

ومنهم من جعله من فروع الإيمان بالقرآن، خاصة وأنّ المعاد الجسماني مما لا يجزم به العقل، وإنما أعان عليه السمع. وهذا صحيح لو كان الأصل هو المعاد الجسماني، أمّا لو كان الأصل هو المعاد مطلقاً، لم يكن الأمر متوقفاً على الإيمان بالقرآن، بل يكون سابقاً عليه، بل سابقاً على الإيمان بكل الأديان، ولولاه لما كانت هناك بواعث للبحث عن الدين الصحيح عند عامة الناس. وعلى كل حال فليس بحثنا في هذه القضية، والخلاف فيها ليس ذا شأن كبير. وربما نعود إليه في محطات لاحقة. وقد أشرنا إلى هذا عند بحث مفهوم الإسلام.

ويمكن أن نقول: إذا كان المراد بالأصل ما يجب التصديق به على

---

=رسول الله ﷺ أنه قال: من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية. رواه الطبراني في الأوسط. لكن حكى الأميني في الغدير ج ١٠ ص ٣٦٠، عن جملة من علماء السنة نقلهم الحديث بالصيغة التي ذكرناها في المتن، قال: ذكره التفتازاني في شرح المقاصد ٢: ٢٧٥.. وبهذا اللفظ ذكره التفتازاني أيضاً في شرح عقائد النسفي المطبوع سنة ١٣٠٢ غير أن يد الطبع الأمينة على ودائع العلم والدين حرفت من الكتاب في طبع سنة ١٣١٣ سبع صحائف يوجد فيها هذا الحديث. وحكاه الشيخ علي القاري صاحب المرقاة في خاتمة الجواهر المضيئة ٢: ٥٠٩، وقال في ص ٤٥٧: وقوله عليه السلام في صحيح مسلم من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. معناه: من لم يعرف من يجب عليه الاقتداء والاهتداء به في أوانه.

نحو الموضوعية حتى يعد المسلم مسلماً أو مؤمناً فإنّ إثبات أصل المعاد يكاد يكون متعسراً. نعم لا شك في وجوب التصديق به من حيث كونه من بديهيات الإسلام، بل من بديهيات كل دين، ومن حيث كونه تصديقاً بالرسول ﷺ وبالقرآن الذي جاء به من عند الله تعالى، إلا أنّ هذا ليس من خصوصيات المعاد. وإن كان المراد بالأصل ما يبنى عليه التصور الديني، وما يدعو الإنسان للبحث عن الدين فهو بهذا المعنى أصل، فلولا الإيمان المسبق بالمعاد لم تكن هناك حجة عند العقل على عامة الناس كي يبحثوا عن الدين، وإن كانت له الحجة التامة على الخواص لجهة أنّه يكفي في البحث عن الدين العلم بأنّنا مخلوقون لله تعالى، مملوكون له بالربوبية والأمر. ومنطلق قاعدة اللطف القاضية ببعث الرسل هي العلم بالربوبية، والمسؤولية أمامه تعالى دنيا وآخرة، لا العلم بوجوده تعالى. بل يكفي الشك في الربوبية قبل التعرف على الدين كي يبحث الإنسان عما إذا تصدى الله تعالى لهذا الموقع أم تركنا لأنفسنا ندبر أمورنا بأنفسنا من دون إرشاد منه. وقد يقال إن الأمر عند عامة الناس من هذه الجهة كالأمر عند الخواص، فهم يبحثون عن الدين لاحتمال المسؤولية، واحتمال المسؤولية لا يأتي إلاّ من احتمال الربوبية، فلا يحتاج البحث إلى إدراك تلك المعاني السابقة.

والخلاصة أنّ الإسلام الحقيقي متحد مع الإيمان الحقيقي مصداقاً، ولكنهما على مراتب سيأتي بيانها عند بحث زيادة الإيمان ونقصانه، والتصديق هو أدنى ما يتحقق به هذا الوصف، وإن كان العرف عند المسلمين يقتضي وجود عمل حتى يوصف المؤمن بأنّه مؤمن. وأمّا الإسلام الظاهري فهو مختلف عن الإسلام والإيمان الحقيقيين، وليس لدينا إيمان ظاهري.

## هل يقبل الإيمان الزيادة والنقصان؟

يظهر من التتبع في كلمات علماء الإسلام، اختلافهم في قابلية الإيمان للزيادة والنقصان. والظاهر من التتبع أيضاً أنّ اختلافهم هذا ناشئٌ من تعريفهم للإيمان.

فمن عرّف الإيمان بأنه الإقرار بالشهادتين فقط، فهذا المعنى لا يقبل الزيادة والنقصان بكل تأكيد. ومن عرّفه بأنّه الإقرار والتصديق والعمل، فهو بالتأكيد يقبل الزيادة والنقصان، بحسب زيادة العمل ونقصانه، وكذا من عرّفه بأنّه التصديق والعمل، شرط أن لا يكون مراده من العمل مجموع الطاعات كمجموع. أما من عرّف العمل بأنّه مجموع الطاعات، فإن خص الكلام بالواجبات أمكن أن يقال بالزيادة بحسب زيادة المستحبات وترك المكروهات، لكن قد لا يوصف بالنقيصة فيما لو ترك المستحبات وأتى بالمكروهات.

أمّا من عرّف الإيمان بالتصديق فالمشهور عندهم أنه لا يقبل الزيادة والنقصية. وحيث إنّ المشهور بين أهل المذاهب وعلمائهم هو هذا التعريف، كان التركيز منا على بحث الزيادة والنقيصة بناءً على هذا المعنى، وإلاّ فقد يغدو الخلاف مبنائياً، فلا يحتج على صاحب هذا التعريف ببيان الزيادة والنقيصة استناداً إلى تعريف آخر.

ومن هنا نقل عن الإمام الرازي وعن كثير من المتكلمين، أنّ هذا البحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان، فإن قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لأنّ الواجب هو اليقين، وأنّه لا يقبل التفاوت، لا بحسب ذاته لأنّ التفاوت إنّما هو لاحتمال النقيض وهو ينافي اليقين، مهما كان الاحتمال ضعيفاً فلا يجامعه، ولا بحسب متعلقه لأنه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع ولو إجمالاً لا يتصور فيه

تعدد، وإلا لم يكن جميعاً، وإن قلنا هو الأعمال إمّا وحدها أو مع التصديق فيقبلهما[١].

وممن يظهر منه أنّ الخلاف في الزيادة والنقيصة فرع التفسير، البيهقي في (شعب الإيمان). ومن هنا أيضاً ترى أنّ كل من قال بزيادة الإيمان ونقصانه فقد أرجع السبب في ذلك إلى الأعمال، فراجع مثلاً (رسالة القيرواني وشروحها)[٢]، وهم من القائلين بكون العمل من الإيمان. وراجع أيضاً ابن سعيد في أصول الدين الذي نفى الزيادة والنقيصة لأنّها تنشأ من العمل والإيمان ليس إلا الإقرار مع التصديق وهما لا يزيدان ولا ينقصان. وسيأتي نقل كلامه.

وعلى كل حال فالمشهور بين الباحثين هو هذا الربط. وهذا الربط بارزٌ عند استعراضهم لأدلة الزيادة والنقصان، وأدلة عدمهما، فقد كان كل فريق حريصاً على تعريفه في النظر إلى تلك الأدلة المؤلفة من آيات وروايات، مدركاً أنّ إقراره بدلالته سيفرض عليه تغيير التفسير والتعريف. فكان من فسره بالتصديق حريصاً على توجيه أدلة الزيادة، ومن كان حريصاً على أنّه العمل حريصاً على توجيه أدلة عدم الزيادة. وقد حكي عن مالك أنّه كان يذهب أوّلاً إلى أنّ الإيمان يزيد ولا ينقص، وأنّه تراجع عن ذلك فيما بعد وصار يقول بزيادته ونقصانه باعتبار الثمرات[٣].

وعلى كل حال فإنّ قوماً ممن اختاروا تعريف الإيمان بأنّه التصديق قالوا بزيادة الإيمان ونقصانه:

فمن هؤلاء الغزالي، قال: فإن قلت فقد اتفق السلف على أنّ الإيمان

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٣٠.

(٢) راجع على سبيل المثال الثمر الداني شرح رسالة القيرواني ج ١ ص ٢٠.

(٣) حكاه عنه في كفاية الطالب، كما حكاه عن مذهب جماعة أهل السنة من السلف والخلف ج ١ ص١٢٤.

يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، فإذا كان التصديق هو الإيمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان. فأقول: السلف هم الشهود العدول وما لأحدٍ عن قولهم عدول، فما ذكروه حق، وإنّما الشأن في فهمه، وفيه دليلٌ على أنّ العمل ليس من أجزاء الإيمان وأركان وجوده، بل هو مزيدٌ عليه يزيد به، والزائد موجود، والناقص موجود، والشيء لا يزيد بذاته، فلا يجوز أن يقال الإنسان يزيد برأسه، بل يقال يزيد بلحيته وسمته، ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود، بل تزيد بالآداب والسنن، فهذا تصريحٌ بأنّ الإيمان له وجود، ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان. فإن قلت فالإشكال قائمٌ في أنّ التصديق كيف يزيد وينقص وهو خصلة واحدة؟ فأقول إذا تركنا المداهنة ولم نكترث بتشغيب من تشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الإشكال[1].

إلا أنّ الغزالي في هذا المقطع، يرجع الزيادة إلى الأعمال أيضاً، مشبِّهاً ذلك بزيادة الصلاة بالمستحبات، وزيادة وجه الإنسان باللحية. واعتبر أنّ إعادة الإشكال إلى أنّ التصديق بنفسه لا يزيد ولا ينقص تشغيباً يمكن رفع الغطاء عنه. ثم عند رفع الغطاء ذكر إطلاقات الإيمان وأنّها ثلاثة، وبين وجه الزيادة والنقصان في كل إطلاقٍ منها:

**أحدها**: العمل. قال: «ولا شك في زيادة الإيمان ونقصانه».

**ثانيها**: إنّه التصديق اليقيني من غير كشف بل على سبيل الاعتقاد والتقليد، واصفاً إياه بإيمان العوام، بل إيمان الخلق كلهم إلاّ الخواص، فبين وجه قبوله للزيادة والنقيصة بقوله:

«وهذا الاعتقاد عقدةٌ على القلب، تارةً تشتد وتقوى، وتارةً تضعف وتسترخي، كالعقدة على الخيط مثلاً، ولا تستبعد هذا، واعتبره باليهودي

---

(١) قواعد العقائد ج: ١ ص: ٢٦٠.

وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير ولا بتخييل ووعظ ولا بتحقيق وبرهان، وكذلك النصراني والمبتدعة، وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام، ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالةِ أو تخويفٍ مع أنه غير شاكٍّ في عقده كالأول، ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم. وهذا موجود في الاعتقاد الحق أيضاً، والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته، كما يؤثر سقي الماء في ثمار الأشجار». ثم ذكر آيات وروايات دالَّةٍ على ما ذكره. فالزيادة إذن تحصل «بتأثير الطاعات في القلب، وهذا لا يدركه إلاّ من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور، وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه الأحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك، بل من يعتقد في اليتيم معنى الرحمة إذا عمل بموجب اعتقاده، فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيد الرحمة وتضاعفها بسبب العمل، وكذلك معتقد التواضع إذا عمل بموجبه عملاً مقبلاً أو ساجداً لغيره أحس من قلبه بالتواضع عند إقدامه على الخدمة، وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح، ثم يعود دائر الأعمال عليها فيؤكدها ويزيدها». ثم بين أنّ ما حققه هنا يرجع إلى بحثٍ أوسع عن العلاقة بين الباطن بالظاهر، والأعمال بالعقائد والقلوب، وأنه من جنس تعلق الملك أي عالم الشهادة بالملكوت أي عالم الغيب. ثم قال: «ولهذا قال علي كرم الله وجهه أنّ الإيمان ليبدو لمعةً بيضاء، فإذا عمل العبد الصالحات نمت فزادت حتى يبيض القلب كله، وأنّ النفاق ليبدو نكتةً سوداء، فإذا انتهك الحرمات نمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه، فلذلك هو الختم» وتلا قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم﴾[1].

**ثالثها**: إنّه التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر

---

(١) سورة المطففين الآية ١٤.

والمشاهدة بنور البصيرة، فعده من أبعد الأقسام عن قبول الزيادة، ثم استدرك فقال: الأمر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس إليه، فليس طمأنينة النفس إلى أنّ الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها إلى أنّ العالم مصنوعٌ حادثٌ وإن كان لا شك في واحد منهما، فإنّ اليقينيات تختلف في درجات الإيضاح ودرجات طمأنينة النفس إليها.

وبهذا يكون قد بيّن إمكانية زيادة الإيمان ونقصانه على كل التعاريف.

ومنهم الجرجاني في المواقف بشرح المير شريف، وخلاصة ما ذكراه، أنّ التصديق يقبلهما لوجهين، أحدهما بحسب الذات، والآخر بحسب المتعلق.

قالا: أمّا الأول فهو القوة والضعف، فإنّ التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوةً وضعفاً، ولا نسلم بأنّ التفاوت بين الإيمان الناقص والزائد باحتمال النقيض، بل قد يكون بالقوة والضعف من دون احتمال النقيض. والظاهر أنّ الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً، فإنّ إيمان أكثر العوام من هذا القبيل. وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضحٌ وضوحاً تاماً.

أمّا الثاني فهو أن يقال: إنّ التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزءٌ من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، يعني أنّ أفراد ما جاء به متعددةٌ وداخلةٌ في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً من الإيمان، ولا شك أنّ التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان[١].

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٣١.

أقول: يبدو أنّ الوجه الذي قرره الغزالي لبيان زيادة الإيمان ونقصانه على تقدير تفسير الإيمان بأنّه التصديق اليقيني قابلٌ للتأييد، وهو الوجه الأول من وجهي المواقف. أما الوجه الثاني الذي ذكره في المواقف، وهو تفسير الزيادة بالزيادة الكمية، واعتبار أنّ الإيمان مجموعة تصديقاتٍ تزداد وتنقص، فضعيف، لأنّه لن يزيد عن التصديق الإجمالي من حيث هو تصديق، وإنّما يحصل التكثر بلحاظ متعلق التصديق، وهذا لا يوجب زيادة في التصديق. ومغايرة التصديقات التفصيلية للتصديق المجمل، ليست إلا مغايرة توضيحية، وهي لا تصحح انطباق الزيادة على التصديق. وبعبارةٍ أخرى فإنّ التكثر في المتعلق لا يوجب تكثراً في التصديق. وإلا لكان قولنا، كل إنسانٍ ميت، أنقص من قولنا فلان الإنسان ميت، وفلان الإنسان ميت وهكذا إلى ما لا يمكن إحصاؤه من عدد الخلق مصاديق الإنسان. فجملة، كل إنسان ميت، هي نفسها من حيث الكم الحاكية عنه تلك التفصيلات المشار بها إلى الأفراد بأعيانهم، فلم يحصل أي تكثر وإنما هو محض تكثر لفظي اعتباري، ولهذا اشتهر أنّ قولنا، زيدٌ ميتٌ مثلاً محفوظة في قولنا الإنسان ميت. وهكذا يقال في التصديقات الإجمالية التي نسبتها إلى تفاصيلها نسبة الكلي إلى مصداقه، وإذا كان كذلك فلا تكثر لا بحسب المتعلق ولا بحسب العنوان، وإنّما هو محض تكثيرٍ لفظيٍّ توضيحيٍّ لما كان عليه الأمر الإجمالي.

وعلى كل حال فلا بأس باستعراض أدلة الفريقين، ما دام المشهور يراها ذات تأثير على التعريف.

فمن تلك الأدلة: ما دل من الآيات على الزيادة صراحةً، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ

---

(١) سورة الأنفال الآية الثانية.

إيمَنًا مَّعَ إِيمَنِهِمْ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾[٣].

ويقرب من هذه الآيات ما رواه البخاري، بسنده عن أبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله ﷺ قال: «يدخل الله أهل الجنة الجنة، يدخل من يشاء برحمته، ويدخل أهل النار النار، ثم يقول انظروا من وجدتم في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون منها حمماً قد امتحشوا، ويلقون»[٤].

وقد نقل البيهقي عن الحليمي في شرح الحديث قوله: ووجه هذا أن يكون في قلب واحدٍ توحيد ليس معه خوف غالب على القلب فيردع، ولا رجاء حاضراً له فيطمع، بل يكون صاحبه ساهياً قد أذهلته الدنيا عن الآخرة، فإنّه إذا كان بهذه الصفة انفرد التوحيد في قلبه عن قرائنه التي لو كانت لكانت أبواباً من الإيمان تتكثر بالتوحيد، ويتكثر التوحيد بها إذا كانت تصديقاً، والتصديق من وجه واحدٍ أضعف من التصديق من وجوهٍ كثيرة، فإذا كان ذلك خف وزنه، وإذا تتابعت شهاداته ثقل وزنه[٥].

وهذا التوجيه يفترض أنّ زيادة الأدلة هي التي توجب زيادة في التصديق، وبالتالي زيادة الإيمان.

ثم قال: وله وجه آخر، وهو أن يكون إيمانٌ واحد في أدنى مراتب

(١) سورة الفتح الآية ٤.
(٢) سورة التوبة الآية ١٢٤.
(٣) سورة المدثر الآية ٣١.
(٤) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ص ١١.
(٥) شعب الإيمان للبيهقي، ج ١ ص ٦١.

اليقين حتى إن تشكك تشكك، وإيمانٌ آخر في أقصى غايات اليقين، فهذا يثقل وزنه، والأول يخف وزنه.

وهذا كسابقه يفترض زيادةً في التصديق، باعتبار أنّ اليقين له مراتبٌ منها السهل الذي يسهل دخول الشك إليه، والعميق الراسخ الذي لا يزول بهذه السهولة.

ثم قال: وله وجه آخر، وهو أن يكون إيمانٌ واحدٌ ناشئاً عن استدلالٍ قويٍّ ونظرٍ كامل، وإيمانٌ آخر واقع عن الخبر والركون إلى المخبر به على ما يذكره، فيكون الأول أثقل وزناً والثاني أخف وزناً، وهذا الخبر يدل على تفاوت الناس في إيمانهم[1].

ويدل على الزيادة أيضاً قوله تعالى حكاية عن النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[2]، فإنّه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف.

وذكر ابن سعيد في توجيه الآيات[3] وجوهاً:

أحدها: إنّهم آمنوا وصدقوا في الجملة، ثم يزداد فرض بعد فرض، فيؤمنون بكل فرض خاص، فيزداد إيمانهم من حيث التفصيل مع إيمانهم بالجملة.

وهذه هي الزيادة التي ذكرها الجرجاني من حيث المتعلق وقد عرفت عدم وجاهته. كما يرد عليه أنه لا يصلح توجيهاً للآية، لأنّ شرط التوجيه ليس محض قابلية اللفظ له، بل ظهوره فيه إمّا بحسب معناه الوضعي أو بحسب القرائن. والآيات لا تدل إلاّ على اشتداد الإيمان، لا على الزيادة الكمية له حتى يوجه بهذا التوجيه.

---

(١) شعب الإيمان للبيهقي، ج ١ ص ٦١.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٦٠.

(٣) أصول الدين ص ٢٥٧.

والثاني: الثبات والدوام عليه، زيادة عليه في كل ساعة.

الثالث: زيادتهم إيماناً أي يقيناً وإخلاصاً في كل ساعة من غير شك، من حيث إنّهم إذا رأوا معجزة النبي يعد معجزة نصرة بعد نصرة، ودخل الناس في دين الإسلام ازداد يقينهم وإخلاصهم في صدق نبوته ورسالته وحقيقة دين الإسلام. مثاله: إذا كان ولياً وله مريد، كلّما رأى منه الكرامات وزيادة العبادات ازداد للمريد يقينه وإخلاصه واعتقاده فيه وكذا هذه.

وأجاب آخرون بوجهين آخرين:

**الأول**: إنّه محمولٌ على زيادة الكمال، وهو أمر خارج عن أصل الحقيقة الذي هو محل النزاع. والآية الثانية صريحةٌ في ذلك، فإنّ قوله تعالى ﴿مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ يدل على أنّ أصل الإيمان ثابت.

ويرده أنّ الذي زاد إيمانٌ أيضاً، قال: ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم. فأصل الإيمان ثابتٌ لكن الزائد أيضاً إيمان. وشرط الزيادة أن تكون أصل الماهية متحققة، وإلا لم تكن زيادة، لكن شرط الزيادة أيضاً أن يكون الزائد من سنخ الماهية، كما يقال الضوء يزداد ويشتد، مع أن الضوء الضعيف ضوء أيضاً. فليس مراد القائلين بزيادة الإيمان أنّ أصل الإيمان لم يتحقق، بل مرادهم أنّ الزائد من سنخه، فإن كان هو التصديق فالزائد تصديقٌ أيضاً.

**الثاني**: إنّه محمولٌ على من كان في عصر النبي ﷺ حيث كانوا يسمعون فرضاً بعد فرض منه ﷺ، فيزداد إيمانهم به، لأنّهم لم يكونوا مصدقين به قبل أن يسمعوه. وحاصله أنّ الحقيقة الشرعية للإيمان لم تكن حصلت بتمامها في ذلك الوقت، فكان كل ما حصل منها شيء صدقوا به.

واعترض بأنّ من كان بعد عصر النبي يمكن في حقه تجدد الاطلاع

على تفاصيل الفرائض المتوقف عليها الإيمان، فإنه يجب الاعتقاد إجمالاً فيما علم إجمالاً، وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، ولا ريب أنّ اعتقادَ الأمور المتعددة تفصيلاً أزيد وأظهر عند النفس من اعتقادها إجمالاً، فعلم من ذلك قبول حقيقة الإيمان الزيادة.

وقد أجاب الشهيد الثاني عن هذا الاعتراض فقال: إنّ الجازم بحقيقة الجملة جازم بحقيقة كل جزء منها وإن لم يعلمه بعينه، ألا ترى أنّنا بعد علمنا بصدق النبي ﷺ جازمون بصدق كل ما يخبر به، وإن لم نعلم تفصيل ذلك جزءاً جزءاً، حتى لو فصل ذلك علينا واحداً واحداً لما ازداد ذلك الجزم. نعم الزائد في التفصيل إنّما هو إدراك الصور المتعددة من حيث التعدد والتشخص وهو لا يوجب زيادة في التصديق الإجمالي الجازم، فإنّ هذه الصور قد كانت مجزوماً بها على تقدير دخولها في الهيئة الإجمالية، وإنّما الشاذ عن النفس إدراك خصوصياتها، وهو أمر خارج عن تحقق الحقيقة المجزوم بها. نعم لا ريب في حصول الأكملية به، وليس الكلام فيها[1].

أقول: لقد أصاب الشهيد الثاني في عدم زيادة التصديق بالانتقال من العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي، فهذه زيادة في متعلق التصديق لا فيه نفسه، وقد بيّنّا ذلك سابقاً. إلا أنّ الإنصاف أيضاً أنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان حتى على القول المشهور، والذي أيدناه، وهو أنّه التصديق. لأنّك عرفت من كلام الغزالي أنّ التصديق مراتب، فله مرتبةٌ قلبيةٌ بسيطةٌ هي أول تفاعل النفس مع المعرفة الذهنية، وله مرتبة عميقة، هي مرتبة العلم الحضوري، وما بينهما مراتب كثيرة كلها تصديقات، لكنّ بعضَها أشدّ من بعض، والزيادة هنا ليست بمعنى الزيادة الكمية في التصديق، بل زيادة

---

(١) حقائق الإيمان ص ٩٨.

نوعية التي يعبر عنها أيضاً بالاشتداد، كما في زيادة النور. ولا شك أنّه ليس سواءً إيمان الرسول ﷺ وإيمان سائر الناس، وليس الاختلاف في العمل، أو أمور خارجة عن الإيمان، بل في الإيمان نفسه ودرجته. دون أن يعني هذا اختلاف حقيقة الإيمان. ولاشتداد الإيمان أسبابٌ مختلفة، منها ما يرجع إلى نوعية المعرفة والعلم، ومنها ما يرجع إلى العمل الصالح فإنَّه أيضاً يزيد في الإيمان، والعمل الطالح يضعفه، كما دلت عليه بعض الروايات، كالرواية التي رواها البيهقي عن أبي هريرة بأسانيد مختلفة، أنّ رسول الله ﷺ قال: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»[(١)]. وقد استفاد البيهقي منه أنّ حسن الخلق إيمان، وأن عدمه نقصان إيمان.

## أدلة عدم الزيادة:

ومما استدل به على عدم الزيادة: قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[(٢)]، وما ورد في معناه.

وناقش فيه البيهقي قال: فإنّه لا يمنع من قولنا بزيادة الإيمان ونقصانه، لأنّ معنى قوله ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ أي أكملت لكم وضعه، فلا تغليظ من الآن ولا تخفيف ولا نسخ ولا تبديل.. فالكمال راجع إلى إكمال الشرع والوضع، لا إلى إكمال أداء المؤدين له وقيام القائمين به والله تعالى أعلم...[(٣)].

والخلاصة: يمكن تصور الزيادة بلحاظ أمور أهمها:

ومنها إذعان النفس، ولا شك أنّه ليس مرتبةً واحدة، بل له مراتب

---

(١) السنن الكبرى ـ البيهقي ج ١٠ ص ١٩٢، ورواه الكليني في الكافي ج ١ ص ٢٣، بسنده عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً. ورواه عن الإمام الصادق عليه السلام: أكمل الناس عقلاً أحسنهم خلقاً.

(٢) سورة المائدة الآية ٣.

(٣) شعب الإيمان للبيهقي ص ٦٣.

عديدة، فكلّما قوي الإذعان كلّما اشتد الإيمان وازداد. وكون الإيمان حقيقةً لا يمنع أن يكون من الحقائق التشكيكية التي تنبسط على مراتب مختلفة مع اشتراك الجميع في الحقيقة، واختلافهم في الحقيقة نفسها، كالنور يزداد ويضعف، وكلا النورين نور، كما أنّ ما به الاختلاف هو النور نفسه. ولا يشبه الإيمان في زيادته ونقصانه المفاهيم المتواطئة التي لا تكون الزيادة فيها من سنخ الماهية، مثل حقيقة الحجر المتحدة مع كل الأحجار، والاختلاف بينها يرجع إلى أمورٍ خارجةٍ عنها كالطول والعرض واللون والصلابة ونحو ذلك.

ومنها في التصديق نفسه، فإنّه أيضاً ذو مراتب، فإنّ التصديق وإن كان كمصطلحٍ منطقيٍّ مخصوصٍ بالعلوم التحصيلية الكسبية الذهنية، إلا أنّنا في تفسير الإيمان نريد به الأعمّ من التحصيلي والحضوري، فإذا انتقل من مرحلة العلم الحصولي إلى مرحلة الحضوري كان ذلك زيادة في الإيمان، وقوة له وشدة.

## الفصل الثاني

# الكفـــر

## البحث الأول:

# مفهوم الكفر ووجوهه

### الكفر في معناه اللغوي:

اختلفت مناهج اللغويين في تعريف الكفر، فمنهم من أسس له معنى لغوياً أصيلاً، وبيّن اشتقاقاته، وربط بينه وبين الكفر بالمعنى المصطلح في الدين الإسلامي أو في الأديان عموماً. ومنهم من لم يجد نفسه مضطراً لإبداء هذا الربط. وهذا يعني ورود السؤال عما إذا كانت مادة الكفر بكل مشتقاتها واحدةً، ليكون تعدد معاني الكفر من قبيل التعدد في المفهوم الواحد، أي تعدد لا ينافي وحدة المعنى اللغوي، كما يظهره أصحاب المنهج الأول، أم هو على نحو الاشتراك اللفظي، كما ربما يحتمله كلام أصحاب المنهج الثاني.

والذي يهمنا هنا في هذا البحث اللغوي معنيان لغويان للكفر: أحدهما الجحد والإنكار، والآخر الستر والتغطية. فهل الكفر مشتركٌ لفظيٌّ بينهما أم مشتركٌ معنويٌّ، يكون أحدهما هو الأصل للآخر.

وليس شأن اللغويين تقرير هذه الحقيقة، بل هم يقررون ما عليه الاستعمال عند العرب، ولهذا نجد أغلبهم يعدد المعاني التي ورد فيها الاستعمال، ويستشهدون عليه في كثير من الأحيان بكلام العرب. وقد ذكر الخليل الفراهيدي في العين، معاني الكفر على سبيل التعداد، قال:

الكفر: نقيض الإيمان. ويقال لأهل دار الحرب: قد كفروا، أي: عصوا وامتنعوا. والكفر: نقيض الشكر. كفر النعمة، أي: لم يشكرها، ثم ذكر وجوه الكفر، وإذا ألجأت مطيعك إلى أن يعصيك فقد أكفرته. وكل شيءٍ غطى شيئاً فقد كفره. والكفر: عصا قصيرة[١].

وإذا أمكن إرجاع بعض هذه المعاني إلى بعضها، فإنّه سيكون من الصعب إرجاعها كلها إلى معنى واحدٍ، إلاّ بنحوٍ من المجاز الذي قد يبدو بعيداً. ومن الواضح أنّ الخليل عندما استعرض المعاني كان متأثراً بالمفاهيم الإسلامية، فجعله تارةً نقيض الإيمان، وأخرى نقيض الشكر، ثم عندما تحدث عمّا هو نقيض الإيمان جعله على وجوه أربعة، هي: كفر الجحود مع معرفة القلب، كقوله عز وجل: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾.

وكفر المعاندة: وهو أن يعرف بقلبه، ويأبى بلسانه.

وكفر النفاق: وهو أن يؤمن بلسانه والقلب كافر.

وكفر الإنكار: وهو كفر القلب واللسان[٢].

إلاّ أنّنا مع ذلك نحتمل احتمالاً كبيراً جداً، أن تكون كلمة الكفر قد استقرت في اللغة العربية على هذا المعنى الديني، قبل أن يأتي الإسلام، لأنّه كان معنى متداولاً عند المشركين، يستعملونه فيما بينهم عندما يريدون توصيف من أنكر معتقداتهم، كما كان مستعملاً فيما بين اليهود والنصارى من العرب، بحيث يصعب أن لا يكون اللفظ قد استقر على معناه ببعده العقائدي العام. فلو فرضنا أنّ اللفظ في بدء تكونه كان قد انطلق من معنى الستر والتغطية، ومنه استعمل لفظ الكفر بالمعنى الديني، فلا ريب في أنّ انسلاخاً ما حصل مع ذلك المعنى اللغوي الأصل، واستقر في الثاني. ولا

(١) كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي ج ٥ ص ٣٥٦.
(٢) المصدر السابق.

نعني بالانسلاخ هجران معنى الستر، بل نعني به أنّه تشكل مدلولاً جديداً منفصلاً تماماً عن الأول فصار مشتركاً لفظياً. والكفر الذي هو نقيض الإيمان يشترك في المعنى مع الكفر الذي هو نقيض الشكر، فكلاهما جحودٌ وإنكار، غايته أنّ الأول هو جحود يرتبط بأمرٍ اعتقاديٍّ سواءً أكان الجحود قلبياً أم لسانياً، أم كليهما، والثاني هو جحود النعمة، فالفرق بينهما في متعلق الجحود ومتعلق الكفر، لا فيه نفسه. وإذا حاول أحدٌ ربط الجحود بالستر والتغطية فهو بنحو عنايةٍ لم تعد تلحظ عند المستعملين للفظ لا في هذه الأيام، ولا في أيام الجاهلية، إلاّ إذا أريد بها معنى غير مرتبط بالتدين.

نعم قد أشار بعضهم إلى الربط بين المعنيين، أعني الجحود والستر، مثل ما حكاه الجوهري في الصحاح عن ابن السكيت. قال الجوهري: وكل شيءٍ غطى شيئاً فقد كفره. قال ابن السكيت: ومنه سمي الكافر، لأنه يستر نعم الله عليه[1]. ومثل ما قاله الراغب الأصفهاني في مفرداته: الكفر في اللغة ستر الشيء، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، والزراع لستره البذر في الأرض. الكافور اسم أكمام الثمرة التي تكفرها. وكفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها، قال تعالى: ﴿فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِۦ﴾[2]. والكفران في جحود النعمة أكثر استعمالاً، والكفر في الدين أكثر، والكفور فيهما جميعاً، قال: ﴿فَأَبَى ٱلظَّـٰلِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾[3]، ﴿فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾[4]. وقال في الكفران: ﴿لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ﴾[5]، وقال: ﴿وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا

(١) الصحاح ـ الجوهري ج ٢ ص ٨٠٨.
(٢) سورة الأنبياء الآية ٩٤.
(٣) سورة الإسراء الآية ٩٩.
(٤) سورة الإسراء الآية ٨٩.
(٥) سورة النمل الآية ٤٠.

﴿تَكْفُرُونِ﴾[(١)]. وقوله: ﴿وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنتَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾[(٢)] أي تحريت كفران نعمتي، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[(٣)]. ولما كان الكفران يقتضي جحود النعمة صار يستعمل في الجحود، قال: ﴿وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾[(٤)] أي جاحد له وساتر[(٥)].

إلا أنّ هؤلاء قد وقعوا في مشكلة هي أنّ الكفر الذي يعني الستر والتغطية يكون بفتح الفاء في حال المصدر وكسرها في حال الفعل، خلافاً لما هو عليه لفظ الكفر المستعمل في المعنى الديني.

قال الجوهري في الصحاح: والكفر بالفتح: التغطية. وقد كفرت الشيء أكفره بالكسر كفراً، أي سترته[(٦)]. ومثله ابن منظور في لسان العرب، كما سيأتي. ولعله لهذا نقل الجوهري إرجاع الكفر إلى الستر قولاً لابن السكيت دون أن يتبناه، بل ظاهره أنّه موافق للخليل بأنّ معنى الكفر الّذي هو ضد الإيمان أو الشكر لا يرجع إلى الكفر بمعنى الستر والتغطية.

كما أنّ الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يتعدّى بحرف الجرّ، أو يتعدّى بحرف على، بينما الكفر بالمعنى الدّيني يتعدّى دائماً بحرف الباء إذا أضيف إلى مفعوله.

كما أنّ الّذين أرجعوا الكفر إلى معنى الستر اختلفوا فهل هو ستر النعمة، أو الحقائق، أم ما أحاط قلبه من ظلمة والمعروف عندهم هو الأوّل، لكن حكى ابن منظور عن ابن دريد بأنّ تسمية الكافر بأنّه كافر

---

(١) سورة البقرة الآية ١٥٢.

(٢) سورة الشعراء الآية ١٩.

(٣) سورة إبراهيم الآية ٧.

(٤) سورة البقرة الآية ٤١.

(٥) مفردات غريب القرآن ـ الراغب الأصفهاني ص ٤٣٣.

(٦) الصحاح ـ الجوهري ج ٢ ص ٨٠٧.

لأنّه مغطى على قلبه، فهو فاعل بمعنى مفعول[١]، وهذا من أغرب ما قيل.

وقريب منه ما حكاه ابن منظور عن الليث، قال: وقال الليث: يقال إنّما سمي الكافر كافراً لأنّ الكفر غطى قلبه كله. قال الأزهري: ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلى بيانٍ يدلّ عليه. وإيضاحه أنّ الكفر في اللغة التغطية، والكافر ذو كفر أي ذو تغطيةٍ لقلبه بكفره، كما يقال للابس السلاح كافر، وهو الذي غطّاه السلاح، ومثله رجل كاس أي ذو كسوة، وماء دافق ذو دفق. قال: وفيه قول آخر أحسن مما ذهب إليه، وذلك أنّ الكافر لما دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمةٍ وأحبَّها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلما أبى ما دعاه إليه من توحيده كان كافراً نعمة الله أي مغطياً لها بإبائه حاجباً لها عنه[٢].

وهذه كلّها محاولاتٌ لربط الكفر بمعنى الجحود بالكفر بمعنى الستر، وما حكي عن الليث هو أيضاً تفسير الفاعل بالمفعول، أيّ فالكافر من كان قلبه مكفوراً. أمّا المعنى الآخر الذي ذكره الأزهري فهو ما قلنا إنَّه المشهور بين مرجعي الجحود إلى الستر، لكنّ صياغة الأزهري تفوح منها رائحة المجاز والعناية.

وعلى كلّ حالٍ فلا يهمّنا هنا استعراض كلّ المعاني الّتي تذكر للكفر ومشتقاته، إنّما يهمّنا هنا إلى أيّ حدٍّ ارتبط المعنى الديني، أي الدين بالمعنى الأعمّ الشامل لكلّ المعتقدات حتى معتقدات الجاهلية، بمعنى الستر في لفظ الكفر. فإنّ من آثار هذا البحث اللغوي النظر إلى القضية من هذه الزاوية. وهو ما حاول بعضهم التركيز عليه عندما أراد تحديد مفهوم

---

(١) لسان العرب ـ ابن منظور ج ٥ ص ١٤٤.
(٢) حكاه عن بعضهم الآمدي في الإحكام ج ٤ ص: ١٨٦.

الكفر وذكر تطبيقاته، فقد نفى صدق الكفر في موردٍ لعدم تحقق مفهوم التغطية والستر فيه، واستنتج أنّ الكفر لا يوصف به إلا المعاند العارف لأنّه هو الذي يستر ويغطي[١]، فردّ عليه آخر بأنّه يكفي في تحقق التغطية إهمال البحث، أو يكفي فيه أنّه اعتقد نقيض الحق ولو كان ذلك عن اجتهاد[٢].

والإنصاف أنّه حتى لو كان المنطلق الأساس معنى الستر فإنّه لم يعد هذا المعنى دخيلاً في مفهوم الكفر، وإنّما الكفر بالمعنى الديني ليس إلا الجحود والإنكار، سواءً أكان عن سترٍ وتغطيةٍ، أم لم يكن.

وأوضح من ذلك التعبير الوارد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ﴾[٣]، فهو لا يستبطن معنى الستر والتغطية، وليس معناه إلاّ التبرّي وهو من مراتب الجحود والإنكار، ويمكن إرجاعه إلى التغطية بشيء من التكلف.

ورغم أنّه لا يهمّنا هنا استعراض سائر معاني الكفر ومشتقاته، لكن لا بأس بذكرها استطراداً لمحض الاطلاع والمعرفة، مكتفين بكلام ابن منظور في (لسان العرب)، قال:

وكلّ من ستر شيئاً، فقد كفره وكفّره. والكافر الزرّاع لستره البذر بالتراب. والكفار: الزراع. وتقول العرب للزراع: كافر لأنّه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض المثارة إذا أمرّ عليها مالقه، ومنه قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾، أي أعجب الزرّاع نباته، وإذا أعجب الزرّاع نباته مع علمهم به غاية ما فهو يستحسن، والغيث المطر ههنا، وقد قيل: الكفار في هذه الآية الكفار بالله وهم أشدّ إعجاباً بزينة الدنيا وحرثها من المؤمنين. والكفر، بالفتح: التغطية. وكفرت الشيء أكفره، بالكسر، أي سترته.

---

(١) حكاه عن بعضهم الآمدي في الإحكام ج ٤ ص: ١٨٦.

(٢) راجع على سبيل المثال ما ذكره الآمدي في الإحكام.

(٣) سورة العنكبوت الآية ٢٥.

والكافر: الليل، وفي الصحاح: الليل المظلم لأنّه يستر بظلمته كلّ شيء. وكفر الليل الشيء وكفر عليه: غطّاه. وكفر الليل على أثر صاحبي: غطّاه بسواده وظلمته. وكفر الجهل على علم فلان: غطّاه. والكافر: البحر لستره ما فيه، ويجمع الكافر كفّاراً.. ويقال: كافرني فلان حقي إذا جحده حقه.. والكافر: الوادي العظيم، والنهر كذلك أيضاً. وكافر: نهر بالجزيرة.. ابن بري في ترجمة عصا: الكافر المطر.. الليث: والكافر من الأرض ما بعد الناس لا يكاد ينزله أو يمر به أحد.. والكافر: السحاب المظلم. والكافر والكفر: الظلمة لأنّها تستر ما تحتها.. والكفر: التراب، عن اللحياني لأنّه يستر ما تحته. ورماد مكفور: ملبس تراباً أي سفت عليه الرياح التراب حتى وارته وغطته.. والكفر: ظلمة الليل وسواده، وقد يكسر.. وقد كفر الرجل متاعه أي أوعاه في وعاء. والكفر: القير الذي تطلى به السفن لسواده وتغطيته، عن كراع، ابن شميل: القير ثلاثة أضرب: الكفر والزفت والقير، فالكفر تطلى به السفن، والزفت يجعل في الزقاق، والقير يذاب ثم يطلى به السفن. والكافر: الذي كفر درعه بثوب، أي غطّاه ولبسه فوقه. وكل شيء غطى شيئاً، فقد كفره.. وكفر درعه بثوب وكفرها به: لبس فوقها ثوباً فغشاها به. ابن السكيت: إذا لبس الرجل فوق درعه ثوباً فهو كافر. وقد كفر فوق درعه، وكلّ ما غطى شيئاً، فقد كفره. ومنه قيل لليل كافر لأنّه ستر بظلمته كلّ شيء وغطّاه. ورجل كافر ومكفر في السلاح: داخل فيه. والمكفر: الموثق في الحديد كأنّه غطي به وستر. والمتكفر: الداخل في سلاحه. والتكفير: أن يتكفر المحارب في سلاحه.. وتكفر البعير بحباله إذا وقعت في قوائمه، وهو من ذلك. والكفارة: ما كفر به من صدقة أو صوم أو نحو ذلك، قال بعضهم: كأنّه غطي عليه بالكفارة. وتكفير اليمين: فعل ما يجب بالحنث فيها، والاسم الكفارة...[١].

---

(١) لسان العرب ـ ابن منظور ج ٥ ص ١٤٦.

## مفهوم الكفر اصطلاحاً:

ومع غض النظر عن المعنى اللغوي لكلمة الكفر، فإنّه لا شك في وجود معنى تداوله القرآن الكريم والروايات، وبين المسلمين، هو غير المعنى اللغوي، سواءً أكانت المناسبة قائمة أم كانت منفية. وعلى فرضها فإنّها لم تعد ملحوظة في المعنى حتى تتم ملاحقة معنى الستر وتحليله وتطبيقاته. فلا بدّ من تحديد هذا المفهوم الذي نريد أن نصف به بعض الناس، فنقول: فلان كافر. وهذا المفهوم ينبغي أن يحمل كل معايير التكفير حتى لا نطلق المفهوم في غير محله.

وفي البداية نتساءل هل الكفر يقابل الإسلام، أم يقابل الإيمان؟ وهل التقابل هو بنحو التضاد، أم الملكة وعدمها، أم النقيضين.

لقد استعمل بعض اللغويين لفظ النقيض، وبعضهم استعمل لفظ الضد. فما هو الحال عند العلماء الإسلاميين. ومن السؤال يتضح أنّ علينا تقرير أمرين:

## هل الكفر يقابل الإسلام أم يقابل الإيمان؟

من الواضح أنّ من جعل الإسلام والإيمان واحداً مفهوماً وحكماً، مستغنٍ عن تقديم إجابةٍ عن هذا السؤال. إنّما يصحّ هذا البحث عند من يرى أنّ الإسلام والإيمان مختلفان مفهوماً، أو مصداقاً، أو حكماً.

والمعروف المتداول بينهم أنّ الكفر يقابل الإيمان. والظاهر أنّه سهوٌ منهم عما بحثوه في مفهومي الإسلام والإيمان، وقضية اتحادهما وعدمه. فإنّه لو كان الكفر يقابل الإيمان، وكنّا من القائلين بأنّ الإسلام أعمّ من الإيمان، وأنّ المسلم قد لا يكون مؤمناً، جاز أن يكون المسلم كافراً، وهذا لا يقول به أحدٌ من هؤلاء، فالتسامح في هذا الإطلاق جليّ.

ويمكن أن يرفع هذا الإشكال، بأنّنا كما قسّمنا الإسلام إلى ظاهريّ

وواقعيّ، وأنّ الإسلام الواقعي هو الإيمان الواقعي، يمكن أيضاً أن نقول إنّ الكفر تارةً يكون واقعياً سواءً أكان خفيّاً أم ظاهراً، وتارة يكون ظاهرياً. فالكفر الذي يقابل الإيمان هو الكفر في واقع الأمر، سواءً أَرَتّبنا عليه آثار الإسلام أم لم نرتب. وأمّا الكفر الذي يقابل الإسلام الظاهري، فهو الكفر الظاهر الذي يمنع من ترتيب آثار الإسلام. فمن كان مسلماً قد لا يكون مؤمناً، أي قد يكون كافراً في واقع الأمر فيحاسب يوم القيامة حساب الكفّار وإن حكم عليه في الدنيا بحكم المسلمين.

ومن هنا كان من الضروري التمييز بين الأمرين، فالكفر الذي يقابل الإيمان ليس هو مناط آثار الكفر في الدنيا ما لم يكن هذا الكفر ظاهراً، مثلما أن الإيمان بوجوده الواقعي ليس هو مناط ترتيب آثار الإسلام، ما دام المرء قد أظهر الإسلام.

وقد وجدت جواباً للشهيد الثاني، من علماء الإمامية عن هذا الاعتراض الذي أبديناه، أن كيف نجعل الكفر مقابل الإيمان مع أنّنا نكتفي في الإسلام بالإقرار بالشهادتين ولو لم يكن مؤمناً واقعاً. وكان جوابه شبيهاً بما حاولنا بيانه، وهو أنّنا نحكم بأنّ من لم يتحقق له التصديق المذكور كافرٌ في الأمر نفسه، والحكم بإسلامه إنّما هو في الظاهر، فموضوع الحكمين مختلفٌ، فلا منافاة.

ثم أورد على نفسه، بأنّ هذا لا يرفع الاعتراض، لأنّ الحكم بكفر أحدٍ في الأمر نفسه ينافيه الحكم بإسلامه في الأمر نفسه وفي الظاهر أيضاً، فإنّ الموجب لحكمنا بكفره هو علمنا بأنّه لم يعتقد ما يتوقف حصول الإيمان على اعتقاده، وهذا العلم باقٍ ما دام لم يعتقد، فالحكم بكفره باقٍ باطناً وظاهراً، فلم يتحقق اختلاف الموضوع في الحكم بإسلامه في الظاهر.

فأجاب بأنّ: المراد بالحكم بإسلامه ظاهراً صحة ترتب كثير من

الأحكام الشرعية على ذلك، ذلك أنّ الشرع جعل الإقرار بالشهادتين علامة على صحة إجراء أكثر الأحكام الشرعية على المقر، كحل مناكحته، وحقن دمه وماله، وغير ذلك من الأحكام المذكورة في كتب الفروع.

ثم ذكر أنَّ الحكمة في ذلك كأنّها التخفيف عن المؤمنين، لمسيس الحاجة إلى مخالطتهم في أكثر الأزمنة والأمكنة، واستمالة الكافر إلى الإسلام، فإنه إذا اكتفى بإجراء أحكام المسلمين عليه ظاهراً بمجرد إقراره الظاهري ازداد ثباته ورغبته في الإسلام، ثم يترقى في ذلك إلى أن يتحقق له الإسلام باطناً أيضاً.

ثم توصل إلى أنّ الكفر في الأمر نفسه عدم الإيمان والإسلام فيه (أي في الأمر نفسه)، والكفر في الظاهر عدم الإيمان والإسلام فيه (أي في الظاهر). وحينئذ فلا يلزم من الحكم بأنّ الكفر عدم الإيمان إلى آخره، عدم صحة الحكم بالإسلام ظاهراً على من حكم بكفره على بعض التقارير، وهو ما إذا كان محكوماً بكفره ظاهراً[١].

والملفت أنّ كثيراً ممن بحثوا في هذا وجعلوا الكفر مقابل الإيمان لم يتنبهوا إلى هذا الإشكال فضلاً عن أن ينبهوا عنه. وهذا مؤشر على أنّ المرتكز لديهم في ذلك هو بيان الكفر في واقع الأمر، وبلحاظ الآثار الأخروية. وهذا يعني أنّ علينا التدقيق في كلماتهم عندما يحكمون على امرئ ما بأنّه كافر بسبب معتقد، أو فعل، فهل يريدون بذلك ترتيب آثار الكفر شرعاً في الحياة الدنيا، أم يريدون بيان حكمه في الآخرة.

ويمكن أن يوجه كلامهم بما يدفع الإشكال، ويبين وجه عدم بيانهم له، بأن يقال: تارة نريد تعريف الكفر، وتارة نريد أن نبين من هو الكافر. فالكفر واحدٌ، وهو مقابل الإيمان، أما مناط الحكم بكفر شخصٍ فهو

---

(١) حقائق الإيمان، ص ١٣٢.

مختلف. وبعبارة أخرى، قد يكون المرء ناطقاً بالكفر دون أن نحكم عليه بأنّه كافر، وقد يكون في الواقع متّصفاً بالكفر الواقعي من دون أن نحكم عليه بأنّه كافر. فالكفر له اعتبارٌ واحدٌ هو الواقع، وأما صفة الكافر فلها اعتباران، تارةً بلحاظ الواقع، وأخرى بلحاظ الظاهر. وقد نبّه كثيرٌ من العلماء على هذا التفصيل في الكافر دون أن يفصلوا في الكفر. كما سيأتي توضيحه ونقل كلماتهم في محله فيما يأتي من بحوث.

لكن مع ذلك كان الأولى التنبيه على ذلك حين الحديث عن معنى الكفر، حتى لا يحصل أي لبس أو سوء فهم، وحتى لا ترتب آثار الكفر حيث يجب ترتيب آثار الإسلام، اغتراراً بعموم كلامهم في أنّ الكفر مقابل الإيمان. وربّما كان هذا هو مراد الذين عرّفوا الكفر بأنّه الجحد، كالأشاعرة، إذا فسرناه بإظهار الإنكار، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾، فالتقابل حينئذٍ هو مع الإسلام لا الإيمان، لأنّ الأشاعرة من القائلين بأعمية الإسلام من الإيمان.

وسيلحظ القارئ الفرق بين علماء الكلام وعلماء الفقه عند استعراضهم لمفهوم الكفر، فالأوّلين اهتموا بما يكون كفراً واقعياً وهو الكفر المقابل للإيمان، والآخرين اهتموا بالكفر الذي تترتب عليه آثاره، أي المقابل للإسلام الظاهري. وسنبين ذلك عند استعراض الأقوال ومناقشتها.

وإذا كان الكفر كفرين، ظاهراً وباطناً، فكفر الباطن يقابل الإيمان والإسلام الحقيقي، والظاهر يقابل الإسلام الظاهري. وبحسب تفسيرنا للكفر في الباطن يتم تفسير الكفر الظاهر، فمن يرى مثلاً أنّ عدم التصديق هو الكفر الباطني فالكفر الظاهر هو إظهار عدم التصديق هذا.

وبهذا يعود الأمر كلّه إلى معرفة الكفر الحقيقي وما هو، لأنّه هو الذي إذا ظهر حَكَمْنا على مظهره بالكفر، وإن كنّا لن نحكم عليه به لو لم يظهره، بعد أن كان مناط ترتيب آثار الكفر هو إظهاره لا بوجوده الواقعي المخفي علينا.

## مفهوم الكفر الحقيقي المقابل للإيمان، ونحو التقابل:

**قال الشهيد الثاني**: عرّفه جماعةٌ بأنّه عدم الإيمان عمّا من شأنه أن يكون مؤمناً، سواءً أكان ذلك العدم بضدٍّ أو بلا ضد. فبالضدِّ كأَنْ يعتقد عدم الأصول الّتي بمعرفتها يتحقق الإيمان، أو عدم شيء منها. وبغير الضدّ كالخالي من الاعتقادين، أي: اعتقاد ما به يتحقق الإيمان، واعتقاد عدمه، وذلك كالشاكّ، أو الخالي بالكلية، كالّذي لم يقرع سمعه شيء من الأمور التي يتحقق الإيمان بها. ويمكن إدخال الشاكّ في القسم الأول، إذ الضدّ يخطر بباله، وإلا لما صار شاكّاً[١].

وعلى هذا التعريف يكون التقابل من تقابل الملكة وعدمها، فقد يرتفعان في فاقد الملكة، إلا أنّ فاقد الملكة هنا ليس إلا المجنون، والصبي، وغير الإنسان. فيفترض أن لا يوصف الصبي بأنه كافر، مع أننا نصفه بالكفر ولو تبعاً لوالديه، ولذا يسبى مثلاً، وإن كان لا يجوز قتله أو أذيته.

وعن الغزالي: الكفر هو التكذيب بما التصديق به إيمان[٢]. وعلى هذا التعريف فإن التقابل هو من تقابل الضدين، لأنّ التكذيب لا يتحقق بمجرد عدم التصديق. فلا يكون الشك كفراً، فضلاً عن الجهل البسيط والغفلة الكلية. ومثله ما عن بعض الأشاعرة الذين فسّروا الكفر بالجحد، فإنّه لا جحود مع الشك، أو الغفلة.

وعن الفخر الرازي، إنّ عدم التصديق تكذيب[٣]. فإن كان هذا هو مراد الغزالي، كان التقابل من تقابل السلب والإيجاب، وإن لم يكن

---

(١) حقائق الإيمان ص ١٠٦.
(٢) حكاه عنه الشهيد الثاني في حقائق الإيمان ص ١٠٨.
(٣) المصدر السابق.

بالضرورة من تقابل النقيضين، ضرورة عدم ذهاب أحدٍ إلى أنّ الكفر يطلق على الجماد الذي لا تصديق لديه، وليس ذلك إلا لاشتراط القابلية، فيعود التقابل أيضاً إلى تقابل الملكة وعدمها. إلا أنّ في تفسير التكذيب بعدم التصديق مسامحةً ظاهرة، دعاهم إليها دعوى بعضهم التسالم على كفر الشاكّ، فأرادوا الدفاع عن ذلك التعريف، الّذي ربما أوردوا عليه بسبب تلك الدعوى بأنّه غير جامع.

وعلى كل حال فالأمر دائر بين أن يكون التقابل بين الإيمان والكفر من تقابل الملكة وعدمها، وبين أن يكون من تقابل الضدين.

وخلافاً للشهيد الثاني، فقد ذهب ابن ميثم البحراني، وهو من علماء الإمامية، في (قواعد المرام)، إلى أنّ الكفر هو إنكار صدق الرسول ﷺ، وإنكار شيء مما علم مجيئه به بالضرورة[1]. وهذا كالتعريف المنقول عن الغزالي بأن الكفر هو التكذيب، إلاّ أن يؤول هنا أيضاً بأن المراد بالإنكار ما يعم عدم التصديق.

إلاّ أنّ المحقق الهمداني، في مصباح الفقيه، أكد أنّ الكفر لا يكون لغةً إلا الجحد، وأنّه ضد الإيمان، فالشاكّ لا يكون كافراً لغةً ما لم يجحد بوجوده تعالى، أو وحدانيته، أو بشيءٍ مما جاء به الرسول ﷺ، إلاّ أنّه يستدرك أنّ الكافر يطلق على الشاكّ في عرف المتشرعة والشريعة، مستشهداً على ذلك بما تذكره النصوص والفتاوى، فإطلاق الكافر عليه إذن اصطلاحٌ دينيٌ، وليس استعمالاً لغوياً حقيقياً، وإن صار فيما بعد حقيقةً عرفيةً منقولة[2].

إلا أنّ السيد الخميني في كتاب الطهارة، جعل التقابل بين الكفر

---

(١) قواعد المرام ص ١٧١.
(٢) مصباح الفقيه ج١ ق٢ ـ آقا رضا الهمداني ص ٥٦٣.

والإسلام، لا بين الكفر والإيمان، وأنّه من تقابل الملكة وعدمها، فالشاكّ كافر ولما كان المسلم هو المعتقد بالله ووحدانيته ورسالة الرسول ﷺ، أو الشهادة بالثلاثة على الخلاف، فالكافر هو غير المعتقد، أو غير المقر[١].

وذهب السيد الگلبايگاني في (نتائج الأفكار) إلى أنّ الكفر حتى في اصطلاح الشرع وعرف المتشرعة هو الجحد، فلا كفر بلا نفي وجحود. لكنّه لما تساءَلَ عن الشاكّ، والّذي على ضوئه يتقرر نحو التقابل بين الكفر والإسلام، وهل هو سبيل الملكة وعدمها، أم على سبيل التضاد، ميّز بين الإسلام الظاهري والإسلام الواقعي، والأوّل هو الذي تحقن به الدماء، وتترتب عليه أحكام الإسلام حتى مع الشاكّ، فالشاكّ المقر مسلمٌ ظاهراً ينتفع به في الدنيا، لكنه لا ينجيه في الآخرة. وأمّا الواقعي وهو الإيمان، فهذا لا يجامع الشك، فمن كان شاكّاً لم يكن مؤمناً أو مسلماً في واقع الأمر. وعلى هذا فالكفر المقابل للإسلام الظاهريّ هو عدم الإقرار، أو التكذيب العلني، والكفر المقابل للإسلام الواقعي فهو عدم التصديق ولو الضمني. لكن الذي يكون مورد الآثار هو الكفر الأوّل، أما الثاني فلا تترتب عليه آثار الكفر ما لم يتحوّل إلى الظاهر[٢].

وهذا قريب مما ذكرناه في بداية البحث.

هذا وقد ذهب بعض الأحناف إلى أنّ الكفر لغةً: الستر. وشرعاً: تكذيبه ﷺ في شيءٍ ممّا جاء به من الدين ضرورةً[٣].. لكنّه حكم بكفر من هزل بلفظ كفر[٤]. مع أنّ الهزل هو التكلم به باختياره غير قاصد

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣١٤.
(٢) نتائج الأفكار، الأول ـ السيد الگلبايگاني ص ١٤٣ فما بعدها.
(٣) الدر المختار ـ الحصفكي ج ٤ ص ٤٠٥.
(٤) المصدر السابق، راجع أيضاً حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٦.

معناه. وقد شرحه ابن عابدين الحنفي في ردّ المحتار، بعد أن فسّر الهزل بما ذكرنا، بأنّه من المعاصي التي جعلها الشارع أمارةً على عدم التصديق، وسيأتي نقل تمام كلامه.

ثم إنّه في (الدر المختار) فسّر الكفر بالتكذيب كما تقدم، وفي (ردّ المحتار) شرحه بأنّ المراد بالتكذيب عدم التصديق، ونفى أن يكون المراد التصريح بأنّه كاذب. ثم إنّه استظهر من الدر تخصيص الكفر بجحد الضروري فقط، فاعترض بأنّ الشرط عندنا ثبوته على وجه القطع وإن لم يكن ضرورياً، بل قد يكون استخفافاً من قول: أو فعل.. إلى أن يصرّح بأنّ مناط التكفير التكذيب أو الاستخفاف، مع أنّه يصرح في موضع آخر بأنّ الاستخفاف أمارة على عدم التصديق[١]، لهذا صار إلى أنّ من جعل الاستخفاف مناطاً للتكفير يكون موجباً له وإن لم يقصد الفاعل الاستخفاف لأنّ قصده يؤول إلى التكذيب[٢].

وقال الجرجاني: الكفر مقابل الإيمان، وهو عدم تصديق الرسول ﷺ في بعض ما علم مجيئه ضرورة. وأشار إلى أنّ تعريف الكفر يرتبط عند كل طائفة بتعريفهم للإيمان.. فمن قال الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر. ومن قال الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية، لكنّهم اختلفوا، فقالت الخوارج «كلّ معصيةٍ كفرٌ» وقد أبطلناه. وقالت المعتزلة «المعاصي أقسام: منها ما يدلّ على الجهل بالله ووحدته، وما يجوز عليه وما لا يجوز، والجهل برسالة رسوله، كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك، وكسبّ الرسول والاستخفاف به فهو كفر. ومنها ما لا يدل على ذلك، وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه إلى منزلة بين المنزلتين أي

---

(١) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٦.
(٢) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٧.

الكفر والإيمان، على معنى أنّه لا يحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من أعماله الصالحة ولا بالإيمان لإيهامه عدم التصديق، بل بحكم عليه بالفسق، ويعبر عنها، أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر، كالقتل العمد العدوان والزنى وشرب الخمر ونظائرها. وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء وعمر بن عبيد. ومنها ما لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر، ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان»[١].

وقال بعض الشافعية: إنّ حقيقة الكفر أنّه إنكار ما علم ضرورة أنّه من دين محمد ﷺ، كإنكار وجود الصانع، ونبوته عليه الصلاة والسلام، وحرمة الزنى، ونحوه. كما أنّ الإيمان تصديق الرسول ﷺ في كلّ ما علم بالضرورة مجيئه به. ثم نقل عن الزنجاني في (شرح الوجيز) أنّه قال: «هكذا ضبطه أستاذنا الإمام فخر الدين الرازي، وهو وافٍ بالمقصود إذ الإنكار يختص بالقول، والكفر قد يحصل بالفعل، وإنكار ما ثبت بالإجماع قد يخرج عن الضروريات، وهو كفرٌ في الأصح، وأيضاً فإنّا قد نُكَفِّرُ المجَسّمَ والخارجي، وبطلان قولهم ليس من الضروريات. وأيضاً فالطّاعن في عائشة رضي الله عنها بالقذف كافرٌ إجماعاً، وبراءتها ثبتت بالقرآن، والأدلة اللفظية موجبةٌ للعلم فضلاً عن الضروري، وشرط الحد أن يكون منعكساً. قال: ولا يخفى أنّ بعض الأقوال والأفعال صريحٌ في الكفر وبعضها في محل الاجتهاد»[٢].

وسيأتي البحث حول منكر الإجماع، ومنكر الضرورة ونحو ذلك مما طرحه في هذا الكلام.

---

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ٣٣٢.
(٢) المنثور ج ٣ ص ٨٤.

وقال الباقلاني: «إن قال قائل: وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان، وهو الجهل بالله عز وجل، والتكذيب به الساتر لقلب الإنسان عن العلم به، فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق.. وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار، ومنه قولهم كفرني حقي أي جحدني. وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه، وإن جاز أن يسمى أحياناً ما جعل علَماً على الكفر كفراً، نحو عبادة الأفلاك والنيران، واستحلال المحرمات، وقتل الأنبياء، وما جرى مجرى ذلك مما ورد به التوقيف، وصح الإجماع على أنّه لا يقع إلاّ من كافرٍ بالله مكذبٍ له وجاحدٍ له»[١].

وذكر ابن حزم أنّ الكفر يكون كلاماً لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالُوا۟ كَلِمَةَ ٱلْكُفْرِ وَكَفَرُوا۟ بَعْدَ إِسْلَٰمِهِمْ﴾[٣]. وقد حكم الله تعالى بالكفر على إبليس وهو عالمٌ بأنّ الله خلقه من نار وخلق آدم من طين، وأمره بالسجود لآدم وكرّمه عليه، وسأل الله تعالى النظرة إلى يوم يبعثون.. وقد أخبر الله تعالى عن قوم يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم فكانوا بذلك كفاراً، كاليهود الّذين عرفوا صحة نبوة رسول الله ﷺ كما يعرفون أبناءهم، وهم مع ذلك كفار بالله تعالى قطعاً بيقين إذ أعلنوا كلمة الكفر[٤].

وقال بعض الحنابلة: وإذا أوجبنا أن تكون الطاعات كلها إيماناً لم نوجب أن تكون المعاصي الواقعة من المؤمنين كفراً، وذلك أنّ الكفر بالله وبرسوله مقابلٌ للإيمان به، فإذا كان الإيمان بالله وبرسوله الاعتراف به والإثبات له كان الكفر جحوده والنفي له والتكذيب. وأمّا الأعمال فإنّها

---

(١) تمهيد الأوائل لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ص.
(٢) سورة المائدة الآية ١٧.
(٣) سورة التوبة الآية ٧٤.
(٤) المحلى - ابن حزم ج ١١ ص ٤١١.

إيمانٌ لله وللرسول بعد وجود الإيمان به، والمراد به إقامة الطاعة على شرط الاعتراف المتقدم، فكان الذي يقابله هو الشقاق والعصيان دون الكفر[١].

وعلى كلّ حالٍ فلمّا كان المشهور بين أهل المذاهب، وكنّا من القائلين بأنّ الإيمان هو التصديق، ولما كان الحديث عن الكافر في واقع الأمر وعند الله تعالى، وهو ضد الإيمان أو نقيضه أو عدم الإيمان فيمن من شأنه ذلك، وإنّ هذا الكفر هو الذي إذا أظهره المرء هو المقابل للإسلام، يتبين أنّ البحث ينبغي حصره في أمرين:

**الأوّل:** في أنّ الكفر هو عدم التصديق أو هو التكذيب، ليكون السؤال عن حكم الشاكّ.

**الثاني:** في أنّه هل يثبت الكفر مع التصديق.

**حكم الشاك:**

لقد ذكر غير واحدٍ من علماء السنة والشيعة أنّ الشاكّ كافرٌ، لكنّنا لا نستطيع الموافقة على ذلك ما لم يقدم لنا الدليل عليه. فإذا كان المعنى اللغوي والمعنى الديني للكفر هو الجحود والإنكار فالشاكّ ليس جاحداً ولا منكراً، فكيف لنا أن نحكم عليه بالكفر، نعم هو ليس مؤمناً. وأمّا قول بعضهم إنّ الجهل من مصاديق الجحود ففي غير محله، ولا شاهد له إلا تكلّف تطبيق اللغة على الرأي ليسلم من الإشكال.

فلم يبق إلاّ دعوى أنّ التقابل بين الكفر والإيمان من تقابل الملكة وعدمها، فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر قطعاً في مورد الملكة، أو أنّ التقابل هو من تقابل النقيضين فإذا انتفى أحدهما تثبت الآخر قطعاً مطلقاً، أو من تقابل الضدين اللذين لا ثالث لهما وحكمه كالنقيضين، ولازم ذلك

---

(١) البيهقي في شعب الإيمان ص ٣٥.

أنّ الشاكّ كافرٌ في الواقع. وهو كلامٌ على إطلاقه غير صحيح، ولا يغرنك ما يظهر من جمع منهم، سواءً من علماء السنة أم من علماء الشيعة، دعوى التسالم على شمول الكفر للشاكّ، فكان بعضهم يعترض على آخر بأنّ تعريفه للكفر غير جامع إذ أخرج الشاكّ، ورد آخرٌ بتوضيح التعريف ليبين الشمول، والأمر يحتاج إلى تفصيل:

وهنا نقول، لقد ذكرنا في فصل الإسلام والإيمان أنّ الشاكَّ على قسمين: شاكٌّ لم يستقر شكه، ولم يشكل مذهباً لصاحبه، ولم يؤد به إلى إنكارٍ أو جحودٍ باللسان، وشكٌّ أدّى بصاحبه إلى ذلك. والثاني كافرٌ لأنّه جحد وأنكر، وليس هو محل البحث في عنواننا الفرعي هذا، بل السؤال هو عن الشاكّ الذي كان الشك في قلبه ولم يشكل مذهباً له، بل كان في طور البحث مثلاً، أو ساعياً إلى الحقيقة، ولم يؤدّ به الشك إلى أي إنكارٍ أو جحودٍ، فهل هو في الواقع وعند الله تعالى كافر؟ وهل لنا أن نحكم عليه بالكفر وترتيب آثار الكفر عليه لو اطّلعنا على شكّه دون أن يكون منكراً؟ إذ لا ملازمة بين الشكّ والإنكار، وإنّما يصير الشك جحوداً إذا استقر في القلب واعتقد صاحبه أنّه شكٌّ ثابتٌ لا حلَّ له، أو إذا أظهر الشاك إنكاراً. وليس هذا الذي نسأل عن دليل كفره، وإنما نسأل عن دليل كفر الشاكّ غير المنكر، وهو الشاكّ المستمر بالبحث، كما يقال الشك أهمّ خطوةٍ في طريق الوصول إلى الحقيقة. ومن الشك الذي لا نسأل عن دليل كونه كفراً الشك البدوي غير المستقر، كالشك بوجوده تعالى، فإنّه لو بدا لأحدٍ ما الشك به، فهو شك سرعان ما يزول، وإنّما قد تبقى لديه تساؤلاتٌ حول صفاته تعالى.

وقد طرح الشهيد الثاني في حقائق الإيمان هذا الموضوع، أو ما يشبهه تحت عنوان: إنّ الإنسان في زمان مهلة النظر إذا أراد أن يعرف الله تعالى به، وأنّ يتعرف على سائر المعارف متعلق التصديق، وهي معارف نظرية فهل هو كافرٌ أو مؤمن؟.

ثم قال: جزم السيد الشريف المرتضى رضي الله عنه بكفره، واستشكل بعضهم. والظاهر أنّ محل النزاع في من لم يسبق منه اعتقاد ما يوجب الكفر، فإنّه في زمان طلب الحق بالنظر فيه مع بقاء ذلك الاعتقاد لا ريب في كفره. بل النزاع في من هو في أوّل مراتب التكليف إذا وجّه نفسه للنظر في تحقيق الحق ليعتقده، ولم يكن معتقداً لما يوجب الكفر، بل هو متردد حتى يرجح عنده شيء فيعتقده. وكذا من سبق له اعتقادٌ ما يوجب الكفر رجع عنه إلى الشك بسبب نظره في تحقيق الحق ولما يترجح عنده الحق، فهذان هل هما كافران في مدة النظر أم لا؟.

ثم قال: ما تقدم من تعريف الكفر بأنّه عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمناً يقتضي الحكم بكفرهما حالة النظر، لصدق عدم الإيمان عليهما في تلك الحالة. وهذا مشكلٌ جداً، لأنّه يقتضي الحكم بكفر كل أحد أول كمال عقله الذي هو أول وقت التكليف بالمعرفة، لأنّه أوّل وقت إمكان النظر، إذ النظر قبله لا عبرة به، ويقتضي أن يكون من أدركه الموت في تلك الحالة مخلداً في جهنم. ولا يخفى بعد ذلك عن حكمة الله تعالى وعدله، ولزوم: إمّا تكليف ما لا يطاق إن عذبه على ترك الإيمان، حيث لم يمض له وقتٌ يمكن تحصيله فيه قبل الموت كما هو المفروض، أو الظلم الصرف إن لم يقدر على ذلك، تعالى الله عن ذلك، إذا لم يسبق له اعتقاد ما يوجب الكفر، كما هو المفروض أيضاً، ليكون التعذيب عليه. ويلزم من ذلك القدح في صحة تعريف الكفر بذلك. اللهم إلاّ أنّ يقال: إنّ مثل هذا النوع من الكفر لا يعذب صاحبه، لكن لا يلزم منه القدح في الإجماع على أنّ كلّ كافرٍ مخلدٌ في النار، وليس بعيداً التزام ذلك. وأن يكون المراد من الكافر المخلد من كان كفره عن اعتقادٍ، فيكون الإجماع مخصوصاً بمن عدا الأول.

قال: إن قلت: إذ لم يكن هذا الشخص من أهل النار، يلزم أن

يكون من أهل الجنة، إذ لا واسطة بينهما في الآخرة على المذهب الحق، فيلزم أن يخلّد في الجنة من لا إيمان له أصلاً كما هو المفروض، وهو مخالفٌ لما انعقد عليه الإجماع من أنّ غير المؤمن لا يدخل الجنة.

قال: قلت: يجوز أن يكون إدخاله الجنة تفضلاً من الله تعالى كالأطفال، ويكون الإجماع مخصوصاً بمن كلف الإيمان، ومضت عليه مدة كان يمكنه تحصيله فيها فقصر.

ثم قال: وأقول أيضاً: الذي يقتضيه النظر أنّ هذا الشخص لا يحكم عليه بكفرٍ ولا بإيمانٍ في زمان النظر حقيقةً، بل تبعاً كالأطفال، فإنّه لم يتحقق له التكليف التامّ ليخرج عن حكم الأطفال، فهو باق على ذلك إلى أن يمضي عليه زمانٌ يمكن فيه النظر الموصل إلى الإيمان. لكنّ هذا لا يتم في من لم يسبق له كفر، كمن هو في أول بلوغه. أمّا من سبق له اعتقاد الكفر ثم رجع عنه إلى الشك فيتم فيه[1]. انتهى كلامه

وفي الجواهر أنّ الشاكَّ في غير الفسحة كافر[2].

وبعد أن يعترف الهمداني بأنّ الشاكَّ ليسَ كافراً لغةً ما لم يجحد شيئاً منها، استظهر صدقه عليه في عرف الشارع والمتشرعة، كما استظهره من النصوص والفتاوى. لكنّه التفت إلى أنّ بعض النصوص الواردة عند الإمامية، خصصت الكفر بالجحود، مثل رواية محمد بن مسلم، قال: سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام، قال: ما تقول فيمن شكّ في الله تعالى؟. قال: كافر، يا أبا محمد. قال: فشكٌّ في رسول الله عليه السلام؟. قال: كافر. ثم التفت إلى زرارة، فقال: إنما يكفر إذا جحد. وفي رواية أخرى: «لو أنّ الناس إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا». ثم وجّه هذه الروايات

(١) حقائق الإيمان ص ١٣٣.
(٢) جواهر الكلام ـ الشيخ الجواهري ج ١٦ ص ٥.

بعدم استبعاد أن يكون المراد به أنّ الناس المعروفين بالإسلام المعترفين بالشهادتين الملتزمين بشرائع الإسلام في الظاهر إذا طرأت في قلوبهم الشكوك، والشبهات الناشئة من جهالتهم لا يخرجون بذلك من زمرة المسلمين ما لم يجحدوا ذلك الشيء الذي شكّوا فيه، ولو بترتيب آثار عدمه في مقام العمل، كترك الصلاة والصوم ونحوهما، فليس المراد بمثل هذه الروايات أنّ من لم يتدين بدين الإسلام، ولم يلتزم بشيء من شرائعه متعذراً بجهله بالحال ليس بكافر، بل لا ينبغي الارتياب في أنّ الملاحدة وغيرهم من صنوف الكفار لا يخرجون من حد الكفر إلا بالإقرار بالشهادتين والتدين بشرائع الإسلام على سبيل الإجمال(١).

وفي كتابه (الطهارة)، قال الإمام الخميني: إنّ من المرتكز عند المتشرعة والمستفاد من الأدلة أنّ من لم يعتقد بالألوهية ولو لم يعتقد بخلافها، ولم ينقدح في ذهنه شيء من المعارف ومقابلاتها يكون كافراً. ثم قال: فما في بعض الروايات مما يوهم خلاف ذلك لا بد من توجيهه. كقوله عليه السلام في رواية عبد الرحيم القصير: «ولا يخرجه إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال»، وفي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»، ورواية محمد بن مسلم المتقدمة وفي آخرها: «ثم التفت إلى زرارة فقال: إنّما يكفر إذا جحد». ثم قال: ولعل المراد أنّه لا يحكم بكفره إلا مع الجحود، ومن المحتمل أن يكون «يكفر» من التفعيل مبنياً للمفعول. بل هو مقتضى الجمع بين صدرها وذيلها، ومقتضى الجمع بينها وبين غيرها مما حكم فيه بكفر الشاكّ كصحيحة منصور بن حازم قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من شكَّ في رسول الله صلى الله عليه وآله قال: كافر، قال: قلت: فمن شكَّ في كفر الشاكّ فهو كافر؟ فأمسك عني، فرددت عليه ثلاث مرات، فاستَبنتُ في وجهه

---

(١) مصباح الفقيه ج١ ق٢ ـ آقا رضا الهمداني ص ٥٦٣ فما بعدها.

الغضب». وعن أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة: «لا ترتابوا فتشكوا، ولا تشكوا فتكفروا»، وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من شكّ في الله تعالى وفي رسوله صلى الله عليه وآله فهو كافر»[1].

وقد نبّه السيد الگلبايگاني إلى أنّ الشاك يجامع الإسلام بمعنى الإقرار، ولكنّه لا يجامع الإيمان بمعنى التصديق. وبعد أن ذكر أنّ الشاكّ يحكم بكفره، بسبب عدم إقراره بالشهادتين، وقد قدمنا كلامه، قال: نعم في بعض الأخبار ما لا يساعد ذلك حيث إنّ الظاهر منه أنّ الملاك في الكفر هو الجحد، وبما أنّ الشاكّ ليس بجاحد فليس هو كافراً. وأهمّ هذه الأخبار وأظهرها روايتان: إحداهما: رواية محمد بن مسلم المتقدمة. ثانيهما: رواية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا». وحملهما المحقق الهمداني على المعروفين بالإسلام المعترفين بالشهادتين إذا طرأت في قلوبهم الشكوك والشبهات الناشئة عن جهالتهم، فهم لا يخرجون بذلك عن الإسلام ما لم يجحدوا ما شكّوا فيه، وليس المراد من لم يتدين بدين الإسلام أصلاً فإنّه كافر. وقال المحدث الفيض الكاشاني رضوان الله عليه في ذيل الرواية الأولى مبيّناً لها: يعني أنّه لا يكفر ما دام شاكاً، فإذا جحد كفر، أو أنّ المراد بالشاكّ المقر تارة والجاحد أخرى، وأنّه كلّما أقَرّ فهو مؤمنٌ، وكلّما جحد فهو كافر، والأوّل أظهر. ثم نقل عن المجلسي في البحار وجوهاً واحتمالاتٍ في رواية محمد بن مسلم «إنّما يكفر إذا جحد»، وهي:

منها: أن يكون المراد أنّ الشكّ في أصول الدين مطلقاً إنّما يصير سبباً للكفر بعد البيان وإقامة الدليل، ومن لم تتم عليه الحجة ليس كذلك،

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣١٤.

فالمستضعف الذي لا يمكنه التّميز بين الحق والباطل ولم تتم عليه الحجة ليس بكافر. وقيل إنّما ذلك في الشكّ في الرسول، وأمّا الشاكّ في الله فهو كافر، لأنّ الدلائل الدالة على وجوده أوضح من أن يشك فيها، ولا ينكره إلاّ معاندٌ مباهت.

**ومنها**: أن المعنى أنّ الشك إنّما يصير سبباً للكفر إذا كان مقروناً بالجحود الظاهري وإلاّ فهو منافق تجري عليه أحكام الإسلام ظاهراً.

ثم قال: وعلى أي حال فلا شبهة في ظهور الروايتين في إناطة الكفر بالجحود وتوقفه عليه، وعدم البأس بمجرد الشك ما لم يكن مقروناً بالإنكار، فإذا أَقَرَّ بالشهادتين وشك بعد ذلك فهذا الشك غير ضارٌ أصلاً، بل واليقين بالعدم أيضاً لا يضر إلى أن يجحد صراحةً، فهناك يضر ويكون كافراً بذلك، وعلى هذا فلا واسطة في البيِّن، وهذا هو الذي يظهر من الروايات الواردة في مقام الفرق والتمييز بين الإسلام والإيمان.. ويشهد على ذلك أيضاً الحكم بإسلام المنافقين في الصدر الأول المعلوم حالهم، بحيث ورد في حق بعضهم: أنّه لم يؤمن بالله طرفة عين، وكان النبي ﷺ يساورهم، وما كان يجتنب عنهم، وكان يباشرهم مع الرطوبة ويناكحهم ويوارثهم ويتعامل معهم معاملة المسلمين، وكان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم بإسلامهم، وهذا هو الدليل القاطع والبرهان القويّ الدالّ على أنّ تمام الملاك في تحقق الإسلام وترتب أحكامه هو الإقرار، وإن علم أنّه شاكّ، بل وإن علم أنّه غير معتقدٍ أصلاً كالمنافق المظهر للإسلام والمبطن للكفر[1]. انتهى كلامه.

**أقول**: قد عرفت أنّ أسلم الأقوال في هذه المسألة هو الوجه الثاني من وجهي البحار، أي أنّ الشاكّ يكون كافراً إذا أظهر الإنكار، وهو ما تبناه

---

(١) نتائج الأفكار، السيد الكلبايكاني ص ١٥٢.

الگلبايگاني في آخر بحثه، ويظهر من كثير من علماء السنة أيضاً. وإنّ القضية تتضح عند التمييز بين مقام الإيمان الذي يكون معيار الثواب والعقاب في الآخرة، ومقام الإسلام، وهو مقام الظاهر وترتيب آثار الإسلام في الحياة الدنيا.

## اجتماع الكفر مع التصديق:

قال الشهيد الثاني بعد أن ذكر أنّ الكفر هو عدم الإيمان:

واعترض بأنّ الكفر قد يتحقق مع التصديق بالأصول المعتبرة في الإيمان، كما إذا ألقى إنسانٌ المصحف في القاذورات عامداً، أو وطأه كذلك، أو ترك الإقرار باللسان جحداً، وحينئذ ينتقض حد الإيمان منعاً، وحد الكفر جمعاً.

قال: وأجيب:

تارة بأنّا لا نسلم بقاء التصديق لفاعل ذلك، ولو سلمنا بقاءه حالة وقوع ذلك، لكن يجوز أن يكون الشارع جعل وقوع شيء من ذلك علامةً وأمارةً على تكذيب فاعل ذلك وعدم تصديقه، فيحكم بكفره عند صدور ذلك منه. وهذا كما يجعل الإقرار باللسان علامةً على الحكم بالإيمان، مع أنّه قد يكون كافراً في الأمر نفسه.

وتارةً بأنّه يجوز أن يكون الشارع حكم بكفره ظاهراً عند صدور شيء من ذلك، حسماً لمادة جرأة المكلفين على انتهاك حرماته وتعدّي حدوده، وإن كان التصديق في الأمر نفسه حاصلاً. وغاية ما يلزم من ذلك جواز الحكم بكون شخصٍ واحدٍ مؤمناً وكافراً، وهذا لا محذور فيه، لأنّنا نحكم بكفره ظاهراً وإمكان إيمانه باطناً، فالموضوع مختلف، فلم يتحقق اجتماع المتقابلين ليكون محالاً. ونظير ذلك ما ذكرناه من دلالة الإقرار على الإيمان، فيحكم به مع جواز كونه كافراً في الأمر نفسه.

ثم قال: وأقول أيضاً: النقص المذكور لا يرد على جامعية تعريف الكفر، وذلك لأنّه قد بين أنّ العدم المأخوذ فيه أعمّ من أن يكون بالضد أو غيره، وما ذكره من موارد النقض داخل في غير الضد كما لا يخفى، وحينئذ فجامعيته سالمةٌ، لصدقه على الموارد المذكورة، والناقض والمجيب غفلا عن ذلك.

ثم قال: ويمكن الجواب عن مانعية تعريف الإيمان أيضاً، بأن نقول: من عرف الإيمان بالتصديق المذكور جعل عدم الإتيان بشيء من موارد النقض شرطاً في اعتبار ذلك التصديق شرعاً، وتحقق حقيقة الإيمان. والحاصل أنّا لما وجدنا الشارع حكم بإيمان المصدق، وحكم بكفر من ارتكب شيئاً من الأمور المذكورة مطلقاً، علمنا أنّ ذلك التصديق إنّما يعتبر في نظر الشارع إذا كان مجرداً عن ارتكاب شيء من موارد النقض وأمثالها الموجبة للكفر، فكان عدم الأمور المذكورة شرطاً في حصول الإيمان. ولا ريب أنّ المشروط عدم عند عدم شرطه وشروط المعرف التي يتوقف عليها وجود ماهيةٍ ملحوظةٍ في التعريف وإن لم يصرح بها فيه، للعلم باعتبارها عقلاً، لمّا تقرر في بداهة العقول أنّه بدون العلة لا يوجد المعلول، والشرط من أجزاء العلّة كما صرّحوا به في بحثها، والكل لا يوجد بدون جزئه. وهذا الجواب واللذان قبله لم نجدها لغيرنا، بل هي من هبات الواهب تعالى وتقدس، ولم نقدم لذلك مثلاً وإن لم نكن له أهلاً[1].

وقال السيد بحر العلوم في (بلغة الفقيه): ولا يتوهم النقض بما يوجب الكفر من الأقوال والأفعال كالسب وإلقاء المصحف في القاذورات

---

(١) حقائق الإيمان للشهيد الثاني ص ١٠٦. وفي البحار ٦٩ / ٢٠ ـ ٢١ تعليقاً على كلام الشهيد الثاني: هذه التكلفات إنما يحتاج إليها إذا جعل الإيمان نفس العقائد ولم يدخل فيها الأعمال، ومع القول بدخول الأعمال لا حاجة إليها، مع أن هذا التحقيق يهدم ما أسسه سابقاً، إذ يجري هذه الوجوه في سائر الأعمال والتروك التي نفى كونها داخلة في الإيمان، وما ذكره عليه السلام في آخر الحديث من الالتزام على المخالفين يومئ إلى هذا التحقيق فتأمل.

مع وجود التصديق بأصول الإيمان. أمّا أوّلاً، فلمنع اجتماع مثل ذلك مع الإيمان، وانكشاف زوال التصديق بصدور واحدٍ منهما، كالإقرار الكاشف عمّا في القلب. وأمّا ـ ثانياً ـ فلو سلم بقاؤه فلعل الحكم بكفره من الشارع انّما هو لحسم التجري على مثل ذلك، ولا استبشاع في كون الشخص الواحد في الزمان الواحد كافراً ومؤمناً باعتبار الظاهر والباطن، كمن أقرَّ بالشهادتين المحكوم بإسلامه مع عدم الاعتقاد بما أقر به[1].

وقد قرر ابن عابدين الحنفي في حاشية (رد المحتار)، تعليقاً على قول المصنف بتكفير أنّ من هزل بلفظ كفر، أي تكلم به باختيار غير قاصد لمعناه: أنّ هذا لا ينافي ما مرّ من أنّ الإيمان هو التصديق فقط أو مع الإقرار، لأنّ التصديق وإن كان موجوداً حقيقةً لكنّه زائلٌ حكماً، لأنّ الشارع جعل بعض المعاصي أمارةً على عدم وجوده كالهزل المذكور، وكما لو سجد لصنم أو وضع مصحفاً في قاذورة فإنّه يكفر وإن كان مصدقاً، لأنّ ذلك في حكم التكذيب، كما أفاده في شرح العقائد، وأشار إلى ذلك بقوله: للاستخفاف، فإن فعل ذلك استخفافاً واستهانةً بالدين فهو أمارة عدم التصديق، ولذا قال في المسايرة: وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب، أو بالقلب واللسان في تحقيق الإيمان أموراً، الإخلال بها إخلالٌ بالإيمان اتفاقاً، كترك السجود لصنم، وقتل نبي، والاستخفاف به وبالمصحف والكعبة، وكذا مخالفة أو إنكار ما أجمع عليه بعد العلم به، لأنّ ذلك دليلٌ على أنّ التصديق مفقود. ثم حقق أنّ عدم الإخلال بهذه الأمور أحد أجزاء مفهوم الإيمان، فهو حينئذ التصديق والإقرار وعدم الإخلال بما ذكر، بدليل أنّ بعض هذه الأمور تكون مع تحقق التصديق والإقرار. ثم قال: ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة، وأفعال تصدر من المتهتكين لدلالتها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمداً، بل

(١) بلغة الفقيه ـ السيد محمد بحر العلوم ج ٤ ص ١٨٤.

بالمواظبة على ترك سُنَّةٍ استخفافاً بها بسبب أنه فعلها ﷺ زيادةً، أو استقباحها، كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو إحفاء شاربه اهـ. قلت: ويظهر من هذا أنّ ما كان دليل الاستخفاف يكفر به، وإن لم يقصد الاستخفاف، لأنّه لو وقف على قصده لما احتاج إلى زيادة عدم الإخلال بما مرّ، لأنّ قصد الاستخفاف منافٍ للتصديق[١].

ولنا عودٌ إلى بعض الأمور التي حكم فيها بكفر فاعلها، وكان غرضنا من هذا النقل أن نبين أنّ من الأقوال من يجعل الكفر ليس مقابل الإيمان، بل قد يحكم بكفر من كان في الواقع مؤمناً، وغاية ما دفع به الإشكال أنّ الإيمان ليس محض التصديق، بل هو بشرط أن لا يقترن بما يوجب الكفر ولو تعبداً، فصار الكفر أمراً إذا اقترن بالإيمان نقضه، فلم نعد نعرف الكفر من الإيمان، كما تعرف الأشياء بنقائضها أو أضدادها. وهذا يشكل خللاً منهجياً.

وبعد أن جعل القاضي الجرجاني في (المواقف) الكفر مقابل الإيمان فهو عدم التصديق، علّق على الحكم بالكفر مع التصديق إذا أتى بما ظاهره عدم التصديق كشدِّ الزّنّار بالاختيار، وأنّه إنّما جعل ذلك علامة على التكذيب، ولو علم أنّه شدَّ الزّنّار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مرَّ في سجود الشمس. أمّا انتفاء التصديق بحق أطفال المؤمنين، فالمصحح لعدم الحكم بكفرهم أنّهم بحكم المصدِّقين، لتبعية الأبناء للآباء[٢].

وهذا الذي قاله الجرجاني لعلّه أفضل ما قيل، فلا حكم بالكفر إلاّ عند انتفاء التصديق، وأي عمل يعمله الإنسان لا يصح أن يكون موجباً

---

(١) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٠٦.

(٢) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف ص ٣٣٢.

للحكم بالكفر إذا كان غير منافٍ للتصديق. وقد تقدم، في فصل الإسلام والإيمان، أنّ السجود مثلاً لوحده ليس كافياً للحكم بالكفر. كما سيأتي أنّ مخالف الإجماع أو منكر الضرورة ليس كافراً إلاّ بشرط ارتباط ذلك بعدم التصديق. ودعوى الحكم بالكفر تعبداً لا معنى لها، لأنّه يمكن التعبد بأن يحد حد الكافر، ولا يمكن التعبد بكون الشخص كافراً وهو أمرٌ واقعيّ، وسنبيّن أنّ ورود نصٍ بالتكفير لا ينبغي أن يكون معياراً تعبدياً، وسننقل آراء العلماء في ذلك، عند البحث عن أصول التكفير.

والخلاصة أنّ الكفر لا يجتمع مع التصديق مطلقاً. وإذا كان ظاهر بعض الأفعال الكفر، فهذا لا يعني أنّ الكفر اجتمع مع التصديق، لأنّ الكلام في الكفر الواقعيّ، لا فيمن كان ظاهره الكفر، مثلما أنّه لم تكن هناك منافاةٌ بين الإسلام والتكذيب، لكن أكتفي في الحكم بالإسلام ظاهراً على الإقرار بالشهادتين ما لم يظهر التكذيب. فقد يكون غير مصدق واقعاً محكوم عليه بالإسلام وعدم الكفر، لكنّه في واقع أمره معروف الحال عند الله تعالى. فكذلك ليس لنا أن نحكم عليه بالكفر إذا علمنا وجود التصديق، وإنّما يحكم على كفر امرئ لفعلٍ ما من خلال كاشفية الفعل عن عدم التصديق، لا لكونه معياراً مستقلاً للكفر ولو علم وجود التصديق.

## وجوه الكفر:

لمّا كانت بعض التكفيرات تستند إلى ورود نص حكم فيها بالتكفير، ولما كان الكفر ذا وجوه، كان من الضروري بيان هذه الوجوه لغةً وشرعاً، لأنّها ستساعد على فهم كثيرٍ من النصوص، وسنستعين بها عند البحث عن أصول التكفير.

وفي صحيح البخاري، باب تحت عنوان: «كفران العشير وكفر دون كفر»، روى فيه بسنده عن ابن عباس، قال: قال النبي ﷺ: أريت النار

فإذا أكثر أهلها النساء يكفرن. قيل: أيكفرن بالله؟. قال: يكفرن العشير، ويكفرن الإحسان، لو أحسنت إلى إحداهن الدهر، ثم رأت منك شيئاً، قالت: ما رأيت منك خيراً قط[١].

وللشيخ جعفر كاشف الغطاء تقسيمٌ آخر للكفر فقال: والكفر أقسام:

**القسم الأول:** ما يستحلّ به المال وتسبى به النساء والأطفال، وهو كفر الإنكار والجحود والعناد والشك في غير وقت النظر مقدراً بأقلّ قدرٍ في حق المالك الجبار، أو النبي المختار ﷺ، أو المعاد مطلقاً، وكفر الشرك بإثبات إلهٍ آخر، أو نبيٍّ آخر مع إثباتِ ما عداها وبدونه.

**القسم الثاني:** ما يحكم فيه بجواز القتل، وحرمة الذبائح، والنكاح من أهل الإسلام، دون السبي والأسر وإباحة المال، وهو كفر من دخل في الإسلام، وخرج منه بارتدادٍ عن الإسلام، ويزيد الفطريّ منه في الرجال بإجراء أحكام الموتى، أو كفر نعمةٍ من غير شبهة، أو هتك حرمةٍ أو سبٍّ لأحد المعصومين عليهم السلام، أو بغضٍ لهم، أو بادّعاء قدم العالم بحسب الذات، أو وحدة الوجود على الحقيقة منهما، أو الحلول، أو الاتحاد، أو التشبيه، أو الجسمية، أو الحلّية للأعراض والأحوال، أو المكان على نحو الأجسام فيهن، أو الرؤية على نحو المرئيات، أو الزوجة، أو الوالد، أو الولد، أو النسب، أو تفويض الخلق إلى بعض المخلوقات، أو الوعيد، أو إنكار الشفاعة، أو عدم عود الأجسام، أو عدم تأليم جهنم، أو إنكار وجوب الصلاة اليومية، أو الطهارة لها، أو الصوم، أو الزكاة، أو الخمس، أو الحج، ونحوها من ضروريات الدين مع عدم السبق بشبهة، ولكن مع انتحال الإسلام.

**القسم الثالث:** كفر النفاق، وهو عكس الجحود، وتجري عليه أحكام

---

(١) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ١٣.

الإسلام ما لم يظهر الخلاف، فيخرج عن ظاهر الإسلام ويلحق بالقسم الثاني[١].

وقسم الكفر في موضع آخر، فقال: كفر الإنكار، وكفر الشك في غير محل النظر، وكفر الجحود، وكفر النفاق بالنسبة إلى الواجب تعالى أو نبيه ﷺ أو المعاد، وكفر الشّرك، وكفر النّصب، وكفر الهتك بالقول، أو الفعل كالتّحقير والإهانة، بقول أو تغوط في الكعبة، أو على القرآن ونحو ذلك، وكفر النعمة، وكفر إنكار الضروري.[٢]

وقال السيد الگلبايگاني: لا يخفى أنّ للكفر ـ في الآيات والروايات وكلمات العلماء ـ إطلاقات مختلفة: فتارةً يطلق على منكر الصانع تعالى أو الرسالة مثلاً. وأخرى يطلق على تارك فريضةٍ من الفرائض قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٣] فقد عد ترك الحج كفراً وتاركه كافراً. وثالثةً يطلق ويراد به أنّ المتصف به يحشر في القيامة مع الكافرين وفي زمرتهم[٤].

وهذا التنويع معروفٌ أيضاً عند أهل اللغة. قال الخليل في العين: والكفر أربعة أنحاء: كفر الجحود مع معرفة القلب، كقوله عز وجل: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ وكفر المعاندة: وهو أن يعرف بقلبه، ويأبى بلسانه. وكفر النفاق: وهو أن يؤمن بلسانه والقلب كافر. وكفر الإنكار: وهو كفر القلب واللسان[٥].

وذكر سائر اللغويين من وجوه الكفر كفر النعمة، ولم يذكره الخليل،

---

(١) كشف الغطاء ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء ج ٢ ص ٣٥٩.
(٢) كشف الغطاء ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء ج ٢ ص ٣٩٣.
(٣) سورة آل عمران الآية ٩٧.
(٤) نتائج الأفكار، السيد الگلبايگاني ص ١٤٦.
(٥) تقدم نقله، وتقدم ذكر مصادر الكتب اللغوية الأخرى.

وربّما لهذا جعله نقيض الإيمان. بينما من عدَّ من الكفر كفر النعمة جعلوه تارةً نقيض الإيمان، وتارةً نقيض الشكر، كما يظهر ذلك من الجوهري في الصحاح، والأصفهاني في مفرداته، والطريحي في (مجمع البحرين)[1].

ولابن منظور في (لسان العرب) كلام مفصل في هذا نكتفي بنقله من بين كلام أهل اللغة لجامعيته، قال: قال بعض أهل العلم: الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار بأن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به، وكفر جحود، وكفر معاندة، وكفر نفاق، من لقي ربه بشيءٍ من ذلك لم يغفر له ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. فأمّا كفر الإنكار فهو أن يكفر بقلبه ولسانه ولا يعرف ما يذكر له من التوحيد، وكذلك روي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾، أي الذين كفروا بتوحيد الله، وأمّا كفر الجحود فإن يعترف بقلبه ولا يقر بلسانه فهو كافر جاحد، ككفر إبليس، وكفر أمية بن أبي الصلت، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾، يعني كفر الجحود، وأمّا كفر المعاندة فهو أن يعرف الله بقلبه، ويقر بلسانه ولا يدين به حسداً وبغياً، ككفر أبي جهل وأضرابه، وفي التهذيب: يعترف بقلبه، ويقر بلسانه، ويأبى أن يقبل، كأبي طالب حيث يقول:

ولقد علمت أنّ دين محمدٍ من خير أديان البرية دينا
لولا الملامة أو حذار مسبة لوجدتني سمحاً بذاك مبينا

وأمّا كفر النفاق فأن يقر بلسانه، ويكفر بقلبه ولا يعتقد بقلبه. قال الهروي: سئل الأزهري عمن يقول بخلق القرآن أنسميه كافراً؟ فقال: الذي يقوله كفر، فأعيد عليه السؤال ثلاثاً ويقول ما قال، ثم قال في الآخر: قد يقول المسلم كفراً. قال شمر: والكفر أيضاً بمعنى البراءة، كقول الله تعالى

---

(١) مجمع البحرين ـ الشيخ الطريحي ج ٤ ص ٥٣.

حكاية عن الشيطان في خطيئته إذا دخل النار: إني كفرت بما أشركتمون من قبل، أي تبرأت. وكتب عبد الملك إلى سعيد بن جبير يسأله عن الكفر فقال: الكفر على وجوه: فكفر هو شرك يتخذ مع الله إلهاً آخر، وكفر بكتاب الله ورسوله، وكفر بادّعاء ولدٍ لله، وكفر مدّعي الإسلام، وهو أن يعمل أعمالاً بغير ما أنزل الله، ويسعى في الأرض فساداً، ويقتل نفساً محرمةً بغير حق، ثم نحو ذلك من الأعمال كفران: أحدهما كفر نعمة الله، والآخر التكذيب بالله. وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ﴾، قال أبو إسحاق: قيل فيه غير قول، قال بعضهم: يعني به اليهود لأنهم آمنوا بموسى عليه السلام، ثم كفروا بعزير، ثم كفروا بعيسى، ثم ازدادوا كفراً بكفرهم بمحمد ﷺ، وقيل: جائز أن يكون محارباً آمناً ثم كفر، وقيل: جائز أن يكون منافقاً أظهر الإيمان وأبطن الكفر ثم آمن بعد، ثم كفر وازداد كفراً بإقامته على الكفر، فإن قال قائل: الله عز وجل لا يغفر كفر مرة، فلم قيل ههنا فيمن آمن ثم كفر، ثم آمن ثم كفر لم يكن الله ليغفر لهم، ما الفائدة في هذا فالجواب في هذا، والله أعلم، أنّ الله يغفر للكافر إذا آمن بعد كفره، فإن كفر بعد إيمانه لم يغفر الله له الكفر الأول لأن الله يقبل التوبة، فإذا كفر بعد إيمان قبله كفر فهو مطالب بجميع كفره، ولا يجوز أن يكون إذا آمن بعد ذلك لا يغفر له، لأنّ الله عز وجل يغفر لكل مؤمن بعد كفره، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾، وهذا سيئة بالإجماع. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾، معناه أنّ من زعم أنّ حكماً من أحكام الله الّتي أتت بها الأنبياء عليهم السلام باطلٌ فهو كافر. وفي حديث ابن عباس: قيل له: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ وليسوا كمن كفر بالله واليوم الآخر، قال: وقد أجمع الفقهاء أنّ من قال: إنّ المحصنَين لا يجب أن يرجما إذا زنَيا وكانا حُرَّين،

كافر، وإنما كفر من ردّ حكماً من أحكام النبي ﷺ لأنّه مكذّبٌ له، ومن كذب النبي ﷺ، فهو قال كافر. وفي حديث ابن مسعود، رضي الله عنه: إذا قال الرجل للرجل أنت لي عدوٌ فقد كفر أحدهما بالإسلام، أراد كفر نعمته لأنّ الله عزّ وجلّ ألّف بين قلوبهم فأصبحوا بنعمته إخواناً فمن لم يعرفها فقد كفرها. وفي الحديث: «من ترك قتل الحيّات خشية النار فقد كفر» أي كفر النعمة، وكذلك الحديث الآخر: «من أتى حائضاً فقد كفر»، وحديث الأنواء: «إنّ الله ينزل الغيث فيصبح قومٌ به كافرين، يقولون: مطرنا بنوء كذا وكذا»، أي كافرين بذلك دون غيره حيث ينسبون المطر إلى النوء دون الله، ومنه الحديث: «فرأيت أكثر أهلها النساء لكفرهن، قيل: أيكفرن بالله؟ قال: لا ولكن يكفرن الإحسان ويكفرن العشير» أي يجحدن إحسان أزواجهن، والحديث الآخر: «سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، ومن رغب عن أبيه فقد كفر، ومن ترك الرمي فنعمة كفرها»، والأحاديث من هذا النوع كثيرة، وأصل الكفر تغطية الشيء تغطية تستهلكه. وقال الليث: يقال إنّما سمي الكافر كافراً لأنّ الكفر غطى قلبه كله، قال الأزهري: ومعنى قول الليث هذا يحتاج إلى بيان يدل عليه وإيضاحه أنّ الكفر في اللغة التغطية، والكافر ذو كفرٍ، أي ذو تغطيةٍ لقلبه بكفره، كما يقال للابس السلاح كافر، وهو الّذي غطاه السلاح. ومثله رجلٌ كاسٍ، أي ذو كسوة، وماءٌ دافقٌ ذو دفق، قال: وفيه قول آخر أحسن مما ذهب إليه، وذلك أنّ الكافر لما دعاه الله إلى توحيده فقد دعاه إلى نعمة وأحبها له إذا أجابه إلى ما دعاه إليه، فلما أبى ما دعاه إليه من توحيده كان كافراً نعمة الله، أي مغطياً لها بإبائه حاجباً لها عنه. وفي الحديث: «إنّ رسول الله ﷺ قال في حجة الوداع: ألا لا ترجعن بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، قال أبو منصور: في قوله كفاراً قولان: أحدهما لابسين السلاح متهيئين للقتال من كفر فوق درعه إذا لبس فوقها ثوباً، كأنه أراد بذلك النهي عن الحرب، والقول الثاني، إنّه يكفّر النّاس فيكفر، كما

تفعل الخوارج إذا استعرضوا الناس فيكفّرونهم، وهو كقوله ﷺ: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما»، لأنّه إمّا أن يصدق عليه أو يكذب، فإن صدق فهو كافر، وإن كذب عاد الكفر إليه بتكفيره أخاه المسلم. قال: والكفر صنفان: أحدهما الكفر بأصل الإيمان وهو ضده، والآخر الكفر بفرع من فروع الإسلام فلا يخرج به عن أصل الإيمان[١].

وقد اشتهر عن بعض الصحابة والتابعين التمييز بين كفر وآخر، وقد نقل الجصاص في أحكام القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾، عن ابن عباس أنّه قال: هو في الجاحد لحكم الله. ثم قال الجصاص: وقيل هي في اليهود خاصة.. وقال طاوس ليس بكفر ينقل عن الملة. وروى طاوس، عن ابن عباس، قال: ليس الكفر الذي يذهبون إليه في قوله ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾. وقال ابن جريج، عن عطاء: «كفر دون كفر، وظلم دون ظلم، وفسق دون فسق». وقال علي بن الحسين رضي الله عنهما: «ليس بكفر شرك، ولا ظلم شرك، ولا فسق شرك». قال أبو بكر: لا يخلو من أن يكون مراده كفر الشرك والجحود، أو كفر النعمة جحود. فإن كان المراد جحود حكم الله، أو الحكم بغيره مع الإخبار بأنه حكم الله، فهذا كفر يخرج عن الملة، وفاعله مرتدٌّ إن كان قبل ذلك مسلماً، وعلى هذا تأوّله من قال إنّها نزلت في بني إسرائيل وجرت فينا، يعنون أنّ من جحد منا حكماً، أو حكم بغير حكم الله، ثم قال إنّ هذا حكم الله فهو كافر، كما كفرت بنو إسرائيل حين فعلوا ذلك. وإن كان المراد به كفر النعمة، فإنّ كفران النعمة قد يكون بترك الشكر عليها جحود، فلا يكون فاعله خارجاً من الملة. والأظهر هو المعنى الأوّل لإطلاقه اسم الكفر على من لم يحكم بما أنزل الله، وقد تأوّلت الخوارج هذه الآية على تكفير من ترك الحكم بما أنزل الله جحوداً لها،

(١) لسان العرب ـ ابن منظور ج ٥ ص ١٤٤.

وأكفروا بذلك كلّ من عصى الله بكبيرةٍ أو صغيرة، فإذا هم ذلك إلى الكفر والضلال بتكفيرهم الأنبياء بصغائر ذنوبهم[١].

وفي بعض رواياتنا عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال بعدما سئل عن وجوه الكفر في كتاب الله، فقال:

الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه. فمنها كفر الجحود، والجحود على وجهين، والكفر بترك ما أمر الله، وكفر البراءة، وكفر النعم.

فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية وهو قول من يقول: «لا رب ولا جنة ولا نار»، وهو قول صنفين من الزنادقة يقال لهم: الدهرية، وهم الذين يقولون ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[٢]، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبت منهم، ولا تحقيق لشيءٍ مما يقولون. قال الله عز وجل: ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾[٣] أن ذلك كما يقولون. وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٤] يعني بتوحيد الله تعالى، فهذا أحد وجوه الكفر.

وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد، وهو يعلم أنّه حق قد استقر عنده، وقد قال الله عز وجل: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾[٥]، وقال الله عز وجل: ﴿وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٦]، فهذا تفسير وجهي الجحود.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٥٤٨.
(٢) سورة الجاثية الآية ٢٤.
(٣) سورة البقرة الآية ٧٨.
(٤) سورة البقرة الآية ٦.
(٥) سورة النمل الآية ١٤.
(٦) سورة البقرة الآية ٨٩.

والوجه الثالث من الكفر: كفر النعم، وذلك قوله تعالى يحكي قول سليمان عليه السلام ﴿هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[1]، وقال: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾[2]، وقال: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾[3].

والوجه الرابع من الكفر: ترك ما أمر الله عز وجل به، وهو قول الله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَارَىٰ تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ...﴾[4]، فكفرهم بترك ما أمر الله عز وجل به، ونسبهم إلى الإيمان ولم يقبله منهم ولم ينفعهم عنده، فقال: ﴿فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

والوجه الخامس من الكفر: كفر البراءة، وذلك قوله عز وجل يحكي قول إبراهيم عليه السلام: ﴿كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾[5]، يعني تبرأنا منكم. وقال يذكر إبليس وتبرئته من أوليائه من الإنس يوم القيامة: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ﴾[6]. وقال: ﴿إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ ثُمَّ

(١) سورة النمل الآية ٤٠.
(٢) سورة إبراهيم الآية ٧.
(٣) سورة البقرة الآية ١٥٢.
(٤) سورة البقرة الآيتان ٨٤ و٨٥.
(٥) سورة الممتحنة الآية ٤.
(٦) سورة إبراهيم الآية ٢٢.

يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾[(١)] يعني يتبرأ بعضكم من بعض.

وقال بعض محشي شرح أصول الكافي للمولى المازندراني:

الكفر مشترك بين خمسة معان اشتراكاً لفظياً أو معنوياً، لأنّه استعمل في القرآن في كل واحدٍ من الخمسة بالخصوص. فإن كان منقولاً شرعياً كان مشتركاً لفظياً، وإن أطلق باعتبار كون المستعمل فيه من مصاديق المفهوم اللغوي كان مشتركاً معنوياً، والثلاثة الأخيرة منها غير الكفر المصطلح عنه المتشرعة المتأخرين، إذ ليس كافر النعمة ولا مرتكب الكبائر كافراً عندهم، والكفر بالمشركين وأعمالهم بمعنى البراءة منهم هو عين الإيمان. والكفر الذي يوافق اصطلاحهم هو المعنى الأول والثاني أي كفر الجحود بوجهيه.

وقال هذا المحشي أيضاً: إنّ الإنسان مع كمال عقله وتفطنه مبتلى بوجود الواهمة، فربّما يعتقد شيئاً لا يشك في صحته، ومع ذلك لا ينقاد لاعتقاده، كما مثلوه بأنّ الميت جمادٌ والجماد لا يخاف عنه فينتج الميت لا يخاف عنه، وهذا دليلٌ عقليٌّ صحيحٌ يعتقده الإنسان، لكن لا يوافقه وهمه على عدم الخوف، كذلك المعاندون من أهل الكتاب على عهد النبي ﷺ، ﴿وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ﴾. وعلة كفرهم على ما بين الله تعالى في كتابه غلبة القوة الواهمة على العاقلة فلم يؤمنوا، كما لا يؤمن بالمقدمات التي يعترف بها وبصحتها من يخاف من الميت، وكذلك حب الجاه والعادة وكراهة ترك ما تربى عليه يمنع الكافي من الخضوع لعقله. ونرى في زماننا أيضاً كثيراً ممن نشأ على رأي وعقيدة واعتاد طريقةً وعملاً لا يتيسر له ترك ما اعتاده، وإن

---

(١) سورة العنكبوت الآية ٢٥.

أقيم له ألف دليل. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، لأنّ الظلم وهو الانحراف عن الحق، وحبّ الاستعلاء والغلبة، وعدم الاعتراف بالجهل والقصور من القوة الواهمة التي تغلب على العقل، وكلّ صاحب رأيٍ وحرفةٍ وفنٍ وعلمٍ يريد أن يثبت رجحانه وعلوّه وفضله على مخالفه، وكلّ جاهل بشيء يريدُ أن يبطل ذلك الشيء أو يجعله تافهاً، ويظهر أنّ جهله به لأنّه لا يعبأ به ولا فضل في علمه. فالمتفلسف أو المتفقّه إن لم يكن عارفاً بالنحو لا يعترف بأنّ النّحوي أفضل منه في شيء، بل يقول: إن النحو شيء لا فضل لعالمه، ولا نقص على جاهله، والمهم هو الذي أنا عالمٌ به. والمتكلم الجاهل بالفقه لا يرى الفقه إلا وسيلةً للتكسب، لا علماً تكمُل به النفوس و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1]. والفقيه الجاهل بالكلام لا يرى النظر في الكلام إلا تضييعاً للعمر واشتغالاً بما لا يعني إن لم يعتقده ضلالاً. وبالجملة هذا الصنف من الكفار جماعةٌ غلبت أوهامهم على قوّتهم العاقلة فصار تصديقهم القلبي مقهوراً، نظير من يخاف من الميت مع تصديقه بأنّه جمادٌ لا يخاف منه. فكما أنّه لا يصدق عليه أنّه لا يخاف كذلك لا يصدق على من جحد واستيقنتها أنفسهم أنّهم مؤمنون، لأنّ ظلمهم وانحرافهم وعلوهم وعصبيتهم مانعة من خضوع نفوسهم ليقينهم المرتكز في باطنهم[2].

والخلاصة أنّ هذه التقسيمات مما لا ينبغي الرّيب بها، وعلينا أن نبقيها في أذهاننا ونحن نقرأ نصوص التكفير، فعليك بحفظ ذلك فلا تختلط عليك الأمور.

---

(١) سورة المؤمنون الآية ٥٣، وسورة الروم الآية ٣٢.

(٢) هامش شرح أصول الكافي، ج ١٠ ص ٦٩، والحاشية هي للميرزا أبي الحسن الشعراني، وهو من أجلاء علماء الإمامية.

## البحث الثاني:

# أصالة عدم التكفير

### تقديم:

يختلف التكفير عن الكثير من القضايا والأحكام الشرعية اختلافاً واسعاً من حيث خطورة القضية المطروحة. وقد كان هذا الخطر مستشعراً في كلمات جميع العلماء على اختلاف مذاهبهم إلاّ ما ندر، ولهذا تجد كلماتهم مملوءةً بالحذر، والتأني. فتكفيرك لامرئٍ مسلم ليس من الأمور التي تحتمل المزاح أو التساهل أو التقصير، وليست شأناً فردياً يرتبط بالفرد بعلاقته مع نفسه، أو مع ربه، بل هي شأنٌ اجتماعيٌّ يرتبط بعلاقتك بالآخرين، وحكمك عليهم وترتيب الآثار على حياتهم وأموالهم وأعراضهم. والتكفير إن لم يكن في محلّه كان من أشدّ الكبائر، ومن هنا وردت نصوصٌ كثيرةٌ رواها أهل الفرق الإسلامية على اختلاف مذاهبهم، تحذر من مغبة الوقوع فيه ما لم يكن الموضوع واضحاً أشدّ الوضوح.

ومن هنا فإنّ مجرد الشك في جواز التكفير كافٍ في تحريم التكفير، ووجوب البناء على كون الآخر مسلماً، وهذا ما تدلّ عليه الكثير من النصوص التي أوردنا بعضها في مفهوم الإسلام والإيمان. فمن أقرّ بالشهادتين يكون على الإسلام حتى يعلم خلافه علماً بيناً، فمع الشك يكون على الإسلام. وهذا ما تدل عليه نصوص الشهادتين، ونصوصٌ أخرى قد نستعرض قسماً منها.

بل يمكن أن يقال بإجماع كل علماء المسلمين بحرمة التكفير عند أدنى شكّ في كفره. ولذا سننقل جملةً من كلمات العلماء على اختلاف مذاهبهم في ذلك.

فالبحث إذن يستكمل بأمرين: الأول من حيث النصوص، والثاني، من حيث كلمات العلماء والفقهاء.

## الأمر الأول، من حيث النصوص:

لقد دل على مبدئية حرمة التكفير جملة نصوص:

**منها**: ما رواه ابن عبد البر في (التمهيد) بسنده، عن عبد الله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: «من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما». وهذا الحديث مشهورٌ رواه ابن عبد البر بطرقٍ عديدة، عن ابن عمر. وفي بعضها: أنّ رسول الله ﷺ قال: «إذا سمّى الرجل الآخر كافراً فقد كفر أحدهما. إن كان الذي قيل له كافراً، فقد صدق صاحبه كما قال له، وإن لم يكن كما قال، فقد باء الذي قال بالكفر»[1]. وقد وصف ابن عبد البر الحديث بالصحيح.

قال ابن عبد البر في شرح الحديث: والمعنى فيه عند أهل الفقه والأثر، أهل السنة والجماعة، النهي عن أن يكفر المسلم أخاه المسلم بذنبٍ أو بتأويلٍ لا يخرجه من الإسلام عند الجميع. فورد النهي عن تكفير المسلم في هذا الحديث وغيره بلفظ الخبر دون لفظ النهي، وهذا موجودٌ في القرآن والسنة، ومعروفٌ في لسان العرب[2].

ولما كان ظاهر النص يخالف مقصوده، لأنّ ظاهره الحكم بالكفر

(١) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص: ١٣.
(٢) المصدر السابق ص ١٥.

على من قال لأخيه يا كافر، والغرض هو النهي عن إطلاق الكفر على المسلمين، فسّره بعضهم، ومنهم ابن عبد البر[١]، بأنّ المراد من «باء بها أحدهما»، بتحمل الوزر، لا بكفر أحدهما، ولهذا لم يقل ﷺ فقد كفر أحدهما. نعم ورد في نقل آخر «فقد كفر أحدهما»[٢]، وفسره في التمهيد بـ «باء الذي قال بالكفر»، أي خسر وأثم[٣]، وهو (أي الكفر) كناية عن الإثم العظيم المرتكب، وليس بالضرورة أن يكون الكفر الذي يخرجه عن الإسلام. وقال السيوطي: وقيل المعنى يؤول به إلى الكفر لأنّ المعاصي بريد الكفر ويخاف على المكثر منها أن يكون عاقبة شؤمها المصير إليه، وهذا والأول يأتي في كثير من الأحاديث النهي من هذا القبيل[٤].

قال ابن عبد البر، بعد أن ذكر تفسيره: وهذا غاية في التحذير من هذا القول والنهي عن أن يقال لأحدٍ من أهل القبلة يا كافر.

ومثله رواه ابن عبد البر في التمهيد بسنده عن أبي ذر، أنّه سمع النبي ﷺ يقول: «لا يرمي رجل رجلاً بالفسق أو بالكفر إلا ردت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك»[٥].

وروى ابن عبد البر بسنده، عن ثابت بن الضحاك، قال: قال رسول الله ﷺ: «من رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله»[٦].

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص: ٢٢.
(٢) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص: ١٤.
(٣) المصدر السابق ص ١٤، وص ٢٢.
(٤) الديباج على مسلم ـ جلال الدين السيوطي ج ١ ص ٨٢.
(٥) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص ٢٣.
(٦) المصدر السابق.

**ومنها**: ما روي عن جابر بن عبد الله أنه قيل له: يا أبا محمد هل كنتم تسمون شيئاً من الذنوب كفراً أو شركاً أو نفاقاً؟. قال: معاذ الله، ولكنّا نقول مؤمنين مذنبين[(١)].

وروي بمتن آخر، وفيه: أن جابراً قال بعد أن قيل له: أكنتم تقولون لأحدٍ من أهل القبلة كافر؟ قال: لا. قلت فمشرك؟. قال: معاذ الله، وفزع[(٢)].

والفرق بين المتنين أنّ الأوّل خص السؤال بالذنوب أي بالفعل، والثاني عممه لأهل القبلة أي للفاعل، وقد اضطرب جابر عند سؤاله عما إذا وسم أحداً من أهل القبلة بالشرك.

**ومنها**: ما رواه البخاري بسنده عن أنس، عن النبي ﷺ، أنّه قال: يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير. ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير. ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير. قال أبو عبد الله: قال أبان حدثنا قتادة حدثنا أنَس عن النبي ﷺ من إيمان مكان خير[(٣)].

**ومنها**: ما رواه البخاري بسنده عن عبد الله، قال: قال النبي ﷺ سباب المسلم فسوق وقتاله كفر[(٤)].

**ومنها**: ما رواه البخاري بسنده عن ابن عمر، أنّه سمع النبي ﷺ يقول: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق ص ٢١، ورواه الهيثمي في مجمع الزوائد ج ١، ص ١٠٧، واصفاً رجاله برجال الصحيح.

(٢) التمهيد المصدر السابق.

(٣) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ص ١٦.

(٤) المصدر السابق ص ١٨.

(٥) المصدر السابق ص ٩١.

ورواه البخاري أكثر تفصيلاً، بسنده عن أبي بكرة، أنّ رسول الله ﷺ خطب الناس، فقال: ألا تدرون أيّ يوم هذا؟. قالوا: الله ورسوله أعلم. قال، حتى ظننا أنّه سيسميه بغير اسمه، فقال: أليس بيوم النحر؟. قلنا: بلى يا رسول الله. قال: أيّ بلد هذا، أليست بالبلدة؟. قلنا: بلى يا رسول الله. قال: فإنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا. ألا هل بلغت؟. قلنا: نعم. قال: اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فإنّه رُبَّ مبلّغٍ يبلّغه من هو أوعى له، فكان كذلك. قال: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض[١].

ورواه البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنه، قال: قال النبي ﷺ: لا ترتدّوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض[٢].

وروى ما يقرب منه الشيخ الطوسي في أماليه بسنده عن جابر بن عبد الله[٣]، وأرسله الشيخ المفيد في الإرشاد ناسباً إلى الرواة اتفاقهم على رواية هذا المضمون عن رسول الله ﷺ[٤].

**الأمر الثاني، من حيث كلمات العلماء:**

قال ابن عبد البر في التمهيد: ومن جهة النظر الصحيح الذي لا مدفع له، إنّ كل من ثبت له عقد الإسلام في وقت بإجماع من المسلمين، ثم أذنب ذنباً أو تأوّل تأويلاً فاختلفوا بعد في خروجه من الإسلام، لم يكن لاختلافهم بعد إجماعهم معنى يوجب حجة، ولا يخرج من الإسلام المتفق عليه إلا باتفاقٍ آخر أو سُنَّةٍ ثابتةٍ لا معارض لها. وقد اتفق أهل السنة والجماعة وهم

(١) صحيح البخاري ـ البخاري ج ١ ص٩١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الأمالي للشيخ الطوسي ص ٣٦٣.
(٤) الإرشاد للشيخ المفيد ص ١٨٠.

أهل الفقه والأثر على أنّ أحداً لا يخرجه ذنبه وإن عظم من الإسلام، وخالفهم أهل البدع، فالواجب في النظر أن لا يكفر إلا إذا اتّفق الجميع على تكفيره أو قام على تكفيره دليلٌ لا مدفع له من كتاب أو سنة(١).

وقال في موضع آخر عند مناقشته مذهب الخوارج تكفير مرتكب الكبيرة: قد وردت آياتٌ في القرآن محكماتٌ تدل على أنّه لا يكفر أحدٌ إلا بعد العلم والعناد، منها قول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾(٢)، وقوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾(٣)، وقوله: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾(٤). وقوله: ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾(٥). وقوله: ﴿مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٢﴾ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٣﴾﴾(٦)، ثم قال على إثر ذلك: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ ٱلرِّجْزَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ هُم بَٰلِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنكُثُونَ ﴿١٣٥﴾﴾(٧). ثم قال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَٰهُم بِٱلْعَذَابِ فَمَا ٱسْتَكَانُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ﴾(٨). ثم ذكر الأمم، فقال: ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍۭ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ ۖ وَجَٰدَلُوا۟ بِٱلْبَٰطِلِ لِيُدْحِضُوا۟ بِهِ ٱلْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ ۖ﴾(٩). ثم ذكر الأمم،

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص: ٢٢.

(٢) سورة آل عمران الآية ٧١.

(٣) سورة آل عمران الآية ٧٠.

(٤) سورة آل عمران الآية ٧٥، والآية ٧٨.

(٥) سورة النساء الآية ١٥٣.

(٦) سورة الأعراف الآيتان ١٣٢ و١٣٣.

(٧) سورة الأعراف الآيتان ١٣٤ و١٣٥.

(٨) سورة المؤمنون الآية ٧٦.

(٩) سورة غافر الآية ٥.

فقال: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْاْ بِهِۦۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾[١]. وقال: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓاْ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْۚ﴾[٢]. . .[٣].

وقال بعض الشافعية: وأمّا الكلام فيما يكفر به وما لا يكفر به. . وليس هو بأمر هيّن، لأنّ تكفير الناس لا يجوز بما يجازف فيه، وأسرع الناس إلى تكفير الناس الخوارج، ثم المعتزلة. وقد يطلق بعضهم فيقول من خالف الإجماع يكفر وهذا أيضاً فيه نظر[٤].

وقال بعض الأحناف: واعلم أنّه لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف، ولو كان ذلك رواية ضعيفةً كما حرره في (البحر)، وعزاه في (الأشباه) إلى الصغرى. وفي (الدرر) وغيرها: إذا كان في المسألة وجوهٌ توجب الكفر وواحدٌ يمنعه، فعلى المفتي الميل لما يمنعه، ثم لو نيّته ذلك فمسلم، وإلاّ لم ينفعه حمل المفتي على خلافه[٥].

وقال آخر: فالأولى ما ذكره هو في باب البغاة، أنّ هذه الفروع المنقولة في الفتاوى من التكفير لم تنقل عن الفقهاء أي المجتهدين. وإنما المنقول عنهم عدم تكفير من كان من قبلتنا، حتى لم يحكموا بتكفير الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسب أصحاب رسول الله، لكونه عن تأويلٍ وشبهة، ولا عبرة بغير المجتهدين انتهى. . فالحاصل أنّ المذهب عدم تكفير أحدٍ من المخالفين فيما ليس من الأصول

(١) سورة الذاريات الآيتان ٥٢ و٥٣.
(٢) سورة الشورى الآية ١٤.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ج ١٧ ص ١٧.
(٤) قواطع الأدلة في الأصول ج ١ ص ٤٨٣.
(٥) الدر المختار للحصفكي ج ٤ ص ٤١٤.

المعلومة من الدين ضرورة، ويدل عليه قبول شهادتهم إلاّ الخطابية. ولم يفصلوا في كتاب الشهادات، فدلّ ذلك على أنّ هذه الفروع المنقولة من الخلاصة وغيرها بصريح التكفير لم تنقل عن أبي حنيفة، وإنّما هي من تفريعات المشايخ، كألفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى، والله سبحانه هو الموفق. وفي جمع الجوامع وشرحه: ولا نكفّر أحداً من أهل القبلة ببدعة كمنكري صفات الله تعالى وخلقه أفعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة، ومنّا من كفّرهم. أما من خرج ببدعته من أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لإنكارهم بعض ما علم مجيء الرسول به ضرورة انتهى. وفي جامع الفصولين: روى الطحاوي عن أصحابنا: لا يخرج الرجل من الإيمان إلا جحود ما أدخله فيه، ثم ما تيقن أنّه ردة يحكم بها به. وما يشك أنّه ردة لا يحكم بها، إذ الإسلام الثابت لا يزول بشك، مع أنّ الإسلام يعلو. وينبغي للعالم إذا رفع إليه هذا أن لا يبادر بتكفير أهل الإسلام مع أنّه يقضي بصحة إسلام المكره. أقول: قدمت هذه لتصير ميزاناً فيما نقلته في هذا الفصل من المسائل فإنه قد ذكر في بعضها أنه كفر مع أنه لا يكفر على قياس هذه المقدمة فليتأمل انتهى. وفي الفتاوى الصغرى: الكفر شيء عظيم فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت رواية أنّه لا يكفر انتهى. وقال قبله، وفي الجامع الأصغر: إذا أطلق الرجل كلمة الكفر عمداً لكنه لم يعتقد الكفر قال بعض أصحابنا: لا يكفر لأنّ الكفر يتعلق بالضمير ولم يعقد الضمير على الكفر. وقال بعضهم: يكفر وهو الصحيح عندي لأنّه استخف بدينه انتهى. وفي الخلاصة وغيرها: إذا كان في المسألة وجوهٌ توجب التكفير، ووجهٌ واحدٌ يمنع التكفير فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسيناً للظن بالمسلم. زاد في (البزازية) إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفعه التأويل حينئذ. وفي (التتارخانية): لا يكفر بالمحتمل لأنّ الكفر نهايةٌ في العقوبة فيستدعي نهايةً في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية.. انتهى.

والحاصل أنّ من تكلّم بكلمة الكفر هازلاً أو لاعباً كفر عند الكل ولا اعتبار باعتقاده كما صرح به قاضيخان في فتاواه، ومن تكلم بها مخطئاً أو مكرهاً لا يكفر عند الكل، ومن تكلم بها عالماً عامداً كفر عند الكل، ومن تكلم بها اختياراً جاهلاً بأنّها كفرٌ ففيه اختلاف، والذي تحرّر أنّه لا يفتي بتكفير مسلمٍ أمكن حمل كلامه على محملٍ حسنٍ أو كان في كفره اختلافٌ ولو روايةٌ ضعيفة، فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يفتي بالتكفير بها، ولقد ألزمت نفسي أن لا أفتي بشيءٍ منها[١].

وقال حنفيٌ آخر: ولا شك أنّه يجب أن يحتاط في عدم تكفير المسلم حتى قالوا: إذا كان في المسألة وجوهٌ كثيرةٌ توجب التكفير ووجهٌ واحدٌ يمنعه، فعلى المفتي أن يميل إليه ويبني عليه، فلو اعتبر في اعتبار عدم ردته بالتكلم بما هو كفرٌ أقصى السكر كان احتياطاً لتكفيره، لأنّه يكفر في جميع ما قبل تلك الحالة، هذا في حق الحكم. أمّا فيما بينه وبين الله تعالى فإن كان في الواقع قصدَ أن يتكلم به ذاكراً لمعناه كفر، وإلا فلا[٢].

وقال حنفيٌ ثالثٌ: نقل عن أحمد وصفه الحديث المرويّ عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا نكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب»، بالموضوع، ثم شكّك بصحة النسبة عن أحمد لأنّ معناه ثابتٌ في الصحيحين، ثم قال: لكن تعقب عن أحمد أنّه موضوعٌ لا أصل له كيف بحديث النبي ﷺ: «من ترك الصلاة فقد كفر». وأجيب بأنّ في صحته عن أحمد نظراً فإنّ معناه في الصحيحين.. ثم قال: والأولى ردّ صحته عن أحمد بما روى أبو داود وسكت عليه عن أنَس، قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاثٌ من أصل الإيمان الكف عمّن قال لا إله إلا الله.

---

(١) البحر الرائق لابن نجيم المصري ج ١ ص ٣٧١، وقد نقل أغلب هذا الكلام مؤيداً له، ابن عابدين في حاشية رد المحتار ج ٤ ص ٤٠٧.
(٢) شرح فتح القدير ج ٥ ص ٣١٥.

لا نكفِّر بذنبٍ، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، فإنّه هو هو. وحديث «من ترك الصلاة فقد كفر» مؤَوَّلٌ بترك جحودٍ أو مقارنة كفر، ولو كان تركها كفراً لما أمر الشارع بقضائها بدون تجديد إيمان.(١)

ونقل عن السبكي أنّه قال: إنّي أقول إنّ الإنسان ما دام يعتقد الشهادتين فتكفيره صعب، وما يعرض في قلبه من بدعة إن لم تكن مضادةً لذلك لا يكفَّر، وإن كانت مضادةً له، فإذا فرضت غفلته عنها واعتقاده الشهادتين مستمرة فأرجو أن ذلك يكفيه في الإسلام، وأكثر الملة كذلك، ويكون كمسلم ارتدّ ثم أسلم.(٢)

ونقل عن الأشعري قوله في أول مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون بعد نبيهم في أشياء ضلل بعضهم بعضاً، وتبرّأ بعضهم من بعض، فصاروا فِرَقاً متباينين، إلاّ أنّ الإسلام يجمعهم ويعمهم.. انتهى. ثم قال: فلا جرم أن قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما: أظهر مذهبي الأشعري ترك تكفير المخطئ في الأصول. وقال الإمام أيضاً: ومعظم الأصحاب على ترك التكفير، وقالوا إنّما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده، ولكن فعل فعلاً أو قال قولاً أجمعت الأمة على أنّه لا يصدر ذلك إلاّ عن كافر. ومن قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفّر أصحابه في نفي البقاء، كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسائل المختلف فيها. وذكر غيره أنّ على هذا جمهور الفقهاء والمتكلمين، ويترتب على عدم التكفير أنّه لا يقطع بخلوده في النار(٣).

وفي شرح قصيدة ابن القيم: وقال شيخ الإسلام في رده على ابن البكري: فلهذا كان أهل العلم والسنة لا يكفّرون من خالفهم، وإن كان

---

(١) كتاب التقرير والتحبير ج ٣ ص ٤٢٢.
(٢) كتاب التقرير والتحبير ج: ٣ ص: ٤٢٤.
(٣) المصدر السابق.

ذلك المخالف يكفّرهم، لأنّ الكفر حكمٌ شرعيّ، فليس للإنسان أن يعاقب بمثله، كمن كذب عليك وزنى بأهلك ليس لك أن تكذب عليه وتزني بأهله، لأنّ الزنى والكذب حرامٌ لحق الله تعالى، وكذلك التكفير حق لله تعالى، فلا يكفر إلاّ من كفره الله ورسوله. وأيضاً فإنّ تكفير الشخص المعين وجواز قتله موقوفٌ على أن تبلغه الحجة النبوية الّتي يكفر من خالفها، وإلاّ فليس كلّ من جهل شيئاً من الدين يكفر، إلى أن قال: ولهذا كنت أقول للجهمية من الحلولية والنفاة الذين ينفون أن يكون الله تعالى فوق العرش أنا لو وافقتكم كنت كافراً لأنّي أعلم أنّ قولكم كفرٌ، وأنتم عندي لا تكفرون لأنّكم جهال. وقال شيخ الإسلام أيضاً، في كلام له بعد كلام سبق: وحقيقة الأمر في ذلك أنّ القول قد يكون كفراً، فيطلق القول بتكفير صاحبه، ويقال من قال كذا فهو كافر، لكنّ الشخص المعين الّذي قال ذلك لا يحكم بكفره، حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها، وهذا كما هو في نصوص الوعيد، فانّ الله يقول ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[١]، فهذا أو نحوه من نصوص الوعيد حق، لكنّ الشخص المعين لا يشهد عليه بالوعيد، فلا يشهد لمعيّن من أهل القبلة بالنار، لجواز أن لا يلحقه الوعيد لفوات شرطٍ أو ثبوت مانعٍ، فقد لا يكون التحريم بلغه، وقد يتوب من فعل المحرّم ونحو ذلك. وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها، قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، أو لم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، أو لم يفهمها لشبهة عرضت له يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإن الله يغفر له خطأه كائناً من كان، سواء في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب رسول الله ﷺ وجماهير أئمة

---

(١) سورة النساء الآية ١٠.

الإسلام. وإذا كان يعني الإمام أحمد رحمه الله يكفّر الجهمية المنكرين لأسماء الله تعالى وصفاته، لأنّ مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ﷺ ظاهرة بينة، ولأنّ حقيقة قولهم تعطيل الخالق، وكان رضي الله عنه قد ابتلي بهم حتى عرف حقيقة قولهم وأمرهم، وأنه يدور على التعطيل وتكفير الجهمية مشهور عن السلف والأئمة، لكن ما كان يكفر أعيانهم، فإنّ الذي يدعو إلى القول أعظم من الذي يقوله، والذي يعاقب مخالفه أعظم من الذي يدعو فقط، والذي يكفر مخالفه أعظم من الذي يعاقبه، ومع هذا فالذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية، إنّ القرآن مخلوق، وإنّ الله لا يرى في الآخرة، وغير ذلك من تعطيل أسمائه وصفاته، ويدعون الناس إلى ذلك ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوا، ويكفّرون من لم يجبهم حتى إنهم كانوا إذا قيّدوا الأسير لا يطلقونه حتى يقرّ بقول الجهمية إنّ القرآن مخلوقٌ، ولا يولون مستولٍ، ولا يرزقون من بيت المال إلا من يقول ذلك، ومع هذا فالإمام أحمد ترحّم عليهم واستغفر لهم، لعلمه أنّهم لم يتبيّن لهم أنّهم يكذّبون الرسول ﷺ، ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأوّلوا فأخطأوا، وقلّدوا من قال ذلك. . قال: وهذا كثيرٌ غالبٌ لا سيّما في الأعصار والأمصار التي تغلب فيها الجاهلية والكفر والنفاق، فلهؤلاء من عجائب الجهل والظلم والكذب والكفر والنفاق والضلال ما لا يتسع لذكره المقال. وإذا كان في المقالات الخفية فقد يقال إنه فيها مخطئ ضال لم تقم عليه الحجة التي يكفر صاحبها[1].

ونقل القاضي عياض في (الشفا)، عن بعض المحققين أنّهم قالوا: الذي يجب الاحتراز من التكفير في أهل التأويل، فإنّ استباحة دماء المصلين الموحدين خطرٌ، والخطأ في ترك ألف كافرٍ، أهون من الخطأ في

---

(١) شرح قصيدة ابن القيم ج: ٢ س: ٤٠٦.

سفك محجمةٍ من دم مسلمٍ واحد، وقد قال ﷺ: «فإذا قالوها ـ يعنى الشهادة ـ عصموا مني دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله»، فالعصمة مقطوعٌ بها مع الشهادة، ولا ترتفع، ويستباح خلافها إلا بقاطعٍ، ولا قاطع من شرعٍ ولا قياس عليه، وألفاظ الأحاديث الواردة في الباب معرضة للتأويل، فما جاء منها في التصريح بكفر القدرية، وقوله لا سهم لهم في الإسلام، وتسميته الرافضة بالشرك وإطلاق اللعنة عليهم، وكذلك في الخوارج وغيرهم من أهل الأهواء، فقد يحتج بها من يقول بالتكفير، وقد يجيب الآخر بأنه قد ورد مثل هذه الألفاظ في الحديث في غير الكفرة على طريق التغليظ، وكفرٌ دون كفر، وإشراكٌ دون إشراك، وقد ورد مثله في الرياء، وعقوق الوالدين، والزوج والزور، وغير معصية، وإذا كان محتملاً للأمرين فلا يقطع على أحدهما إلا بدليلٍ قاطع[1].

وذكر البكري الدمياطي في إعانة الطالبين (شافعي): يتعين على المفتي أن يسلك طريق الاحتياط في الإفتاء بتكفير أحد، فلا يفتي بذلك إلاّ بعد الفحص الشديد واليقين السديد، لعظم خطر التكفير، وذلك لأنّه ربما كفّر مسلماً بلفظٍ غير مكفّرٍ فيكفر، مع غلبة عدم قصد الكفر خصوصاً من العوام، فإنّهم يتلفظون بكلمات مكفّرة ولا يقصدون معناها. وما زال أئمتنا على الاحتياط فيه. قال في التحفة بعده: بخلاف أئمة الحنفية فإنّهم توسعوا بالحكم بمكفرات كثيرة مع قبولها للتأويل بل مع تبادره منها، ثم رأيت الزركشي قال عن ما توسع به الحنفية: إنّ غالبه في كتب الفتاوى نقلاً عن مشايخهم، وكان المتورّعون من متأخري الحنفية ينكرون أكثرها ويخالفونهم، ويقولون: هؤلاء لا يجوز تقليدهم، لأنّهم غير معروفين بالاجتهاد، ولم يخرجوها على أصل أبي حنيفة.. فليتنبه لهذا وليحذر ممن

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ القاضي عياض ج ٢ ص ٢٧٨.

يبادر إلى التكفير في هذه المسائل منا ومنهم فيخاف عليه أن يكفر لأنّه كفّر مسلماً. . انتهى ملخّصاً[١].

وقال بعض علماء الشافعية، في المنثور، بعد أن نقل عن بعضهم أنّه جعل يعد ألفاظاً جرت بها عادة العوام، وتعداد الصور مما يتعذر أو يتعسر حتى قالوا: من أنكر مسألةً من مسائل الشرع فهو كافر، قال: وهو خطأٌ عظيم وجهل ظاهر. وأمّا المسائل المجتهَد فيها فينكرها المخالفون، فلا شك أنّ أحد الطرفين شرّع، فيلزم أن يكون أحد المجتهدين كذلك. بالجملة فالتكفير والتضليل والتبديع خطر، والواجب الاحتياط، وعلى المكلّف الاحتراز عن مواقع الشبهة ومظانّ الزلل ومواضع الخلاف[٢].

وقال الشوكاني: وقال الغزالي في كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة): والّذي ينبغي الاحتراز عن التكفير ما وجد إليه سبيلاً، فإنّ استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بالتوحيد خطأٌ، والخطأ في ترك ألف كافرٍ في الحياة أهون من الخطأ في سفك دم مسلم[٣].

وعن الغزالي أيضاً أنّه قال: وقد وقع التكفير لطوائف من المسلمين يكفّر بعضها بعضاً، فالأشعري يكفّر المعتزلي زاعماً أنّه كذّب الرسول ﷺ في رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات، وفي القول بخلق القرآن. والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذّب الرسول ﷺ في التوحيد فإنه يستلزم تعدد القدماء.

---

(١) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٦.
(٢) المنثور ج ٣ ص ٨٥.
(٣) الشوكاني في نيل الأوطار، ج ٧ ص ٣٥٣.

قال والسبب في هذه الورطة الجهل بموقع التكذيب والتصديق، ووجهه أنّ كلّ من نزّل قولاً من أقوال الشرع على شيءٍ من الدرجات العقلية التي لا تحقّق نقصاً فهو من التعبّد، وإنّما الكذب أن ننفي جميع هذه المعاني ونزعم أن ما قاله لا معنى له، وإنّما هو كذب محض وذلك هو الكفر المحض. ولهذا لا يكفّر المبتدع المتأوّل ما دام ملازماً لقانون التأويل لقيام البرهان عنده على استحالة الظواهر، وهذا كمن يسمع قوله ﷺ «يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبشٍ أملح فيذبح»، فإنّ من قام عنده البرهان العقلي على أنّ الموت عرَضٌ أو عدم عرض، وأنّ قلب العرض جسمٌ مقدور عليه، فينزل الخبر على أنّ أهل القيامة يشاهدون ذلك.. ويكون سبباً لحصول اليقين باليأس من الموت.

قال: وقد قرّر الأشعرية أكثر ما ورد من ظواهر الأدلة في أمور الآخرة، والمعتزلة أشد الناس غلطاً في التأويلات. وقد يعرض الخلاف للمتأولين بسبب البحث فيه، كما في حديث وزن الأعمال، فإنّ الأعمال أعراضٌ وقد عدمت، فأوّلَه الأشعرية على وزن صحائف الأعمال، وأنّه أصحّهما فيها أوزاناً بقدر درجات الأعمال، والصحائف أجسامٌ كتبت فيها. وأوّلَ المعتزلة نفس الميزان، وجعلته كناية عن سبب به ينكشف لكلّ أحدٍ مقدار عمله، وهو أبعد في التأويل، فرجع حاصل الخلاف إلى البراهين. قال: والمعتزلي يقول لا برهان على استحالة الرؤية، وكان كلّ واحدٍ يرفض ما ذكره الخصم، ولا يراه دليلاً قاطعاً. وعلى هذا فلا يسوّغ لكل فريق تكفير خصمه بمجرد ظنّه أنّه غالط في البرهان، نعم يجوز أن نسميه ضالاً لأنّه ضلّ عن الطريق، أو مبتدعاً لأنّه ابتدع أقوالاً لم يقلها السّلف.. انتهى ملخّصاً[١].

---

(١) حكاه عن الغزالي في المنثور ج ٣ ص ٨٨.

وقال الشوكاني: قال القرطبي: وباب التكفير باب خطر ولا نعدل بالسلامة شيئاً[(١)].

ونقل في المنثور عن الغزالي أيضاً أنّه قال: ذهبت طائفةٌ إلى تكفير عوامّ المسلمين، لعدم معرفتهم أصول العقائد بأدلتها، وهو بعيدٌ عقلاً ونقلاً. وليس الإيمان عبارةً عمّا اصطلح عليه النظّار، بل هو نورٌ يقذفه الله في القلب، كما قال الله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ﴾[(٢)]، وقد حكم النبي ﷺ أنّ من تكلّم بلفظة التوحيد أجرى عليه أحكام المسلمين. وثبت بهذا أنّ مأخذ التكفير من الشّرع لا من العقل، إذ الحكم بإباحة الدم والخلود في النار شرعي لا عقلي، خلافاً لما ظنّه بعض الناس. . انتهى.

ونقل في (المنثور) عن أبي الفتح القشيري في قوله ﷺ: «ومن دعا رجلاً بالكفر أو قال عدو الله، وليس كذلك إلا جاز عليه»: هذا وعيدٌ عظيمٌ لمن كفّر أحداً من المسلمين، وليس هو كذلك، وهو ورطةٌ عظيمةٌ وقع فيها خلقٌ كثيرٌ من المتكلمين وأهل السنة والحديث، لما اختلفوا في العقائد حكموا بتكفير بعضهم بعضاً، وخرق حجاب الهيبة في ذلك جماعة من الحشوية، وهذا الوعيد لاحقٌ بهم إذا لم يكن خصومهم كذلك. وقد اختلف الناس في التكفير وسببه، حتى صنّف فيه مفرداً. والذي يرجع إليه النظر في هذا أنّ لازم المذهب هل هو مذهبٌ أم لا؟. فمن كفّر المبتدعة، قال إنّه مذهبٌ يقول: المجسمة كفار لأنهم عبدوا جسماً لله تعالى. . ويقول المعتزلة كفار لأنهم وإن اعترفوا فقد يلزم من إنكار أحكامها، ومن أنكر أحكامها فهو كافر، ولذلك المعتزلة نسبت إلى غيرها الكفر بطريق المال. قال: والحق أنّه لا يكفّر أحداً من أهل القبلة إلا بإنكارِ متواترٍ من الشريعة

(١) الشوكاني في نيل الأوطار، ج ٧ ص ٣٥٣.
(٢) سورة الأنعام الآية ١٢٥.

عن صاحبها، فإنّه يكون حينئذ مكذّباً للشرع، وليس مخالفة القواطع مأخذ التكفير، وإنّما مأخذه مخالفة القواعد السمعية القطعية طريقاً ودلالة[١].

وقال ابن دقيق في (شرح عمدة الأحكام) ما يقرّب من هذا المعنى وبالألفاظ نفسها تقريباً، قال:

وأمّا من وصف غيره بالكفر فقد رتّب عليه الرسول ﷺ قوله حار عليه بالحاء المهملة أي رجع، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ﴾ أي يرجع حيّاً. وهذا وعيدٌ عظيمٌ لمن كفّر أحداً من المسلمين وليس كذلك، وهي ورطةٌ عظيمةٌ وقع فيها خلقٌ كثيرٌ من المتكلمين، ومن المنسوبين إلى السنة وأهل الحديث لما اختلفوا في العقائد، فغلظوا على مخالفيهم، وحكموا بكفرهم وخرق حجاب الهيبة في ذلك جماعةٌ من الحشوية، وهذا الوعيد لاحقٌ بهم، إذا لم يكن خصومهم كذلك. وقد اختلف الناس في التكفير وسببه حتى صنف فيه مفرداً، والذي يقع النظر في هذا أن مآل المذهب هل هو مذهبٌ أو لا؟ فمن كفّر المبتدعة قال: إنّ مآل المذهب مذهب، فيقول: المجسمة كفارٌ لأنّهم عبدوا جسماً لله فهم عابدون لغير الله ومن الله كفر، ويقول: المعتزلة كفارٌ لأنّهم وإن اعترفوا فقد يلزم من إنكار أحكامها، ومن أنكر أحكامها فهو كافر، وكذلك المعتزلة تنسب الكفر إلى غيرها بطريق المآل. والحقّ أنّه لا يكفّر أحداً من أهل القبلة إلاّ بإنكارِ متواترٍ من الشريعة عن صاحبها فإنّه حينئذٍ يكون مكذّباً للشرع[٢].

وقال الشوكاني في (السيل الجرار): اعلم أنّ الحكم على الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار، فإنّه قد

(١) المنثور ج ٣ ص ٩١.
(٢) شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق ج ٤ ص ٧٦.

ثبت في الأحاديث الصحيحة المروية من طريق جماعةٍ من الصحابة أنّ من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما، هكذا في الصحيح، وفي لفظٍ آخر في الصحيحين وغيرهما: من دعا رجلاً بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك إلا حار عليه، أي رجع. وفي لفظٍ في الصحيح: فقد كفّر أحدهما. ففي هذه الأحاديث، وما ورد موردها أعظم زاجرٍ وأكبر واعظٍ عن التسرع في التكفير. وقد قال الله عز وجل: ﴿مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾، فلا بد من شرح الصدر بالكفر، وطمأنينة القلب به، وسكون النفس إليه، فلا اعتبار بما يقع من طوارق عقائد الشر، لا سيّما مع الجهل بمخالفتها لطريقة الإسلام. ولا اعتبار بصدور فعلٍ كفريٍّ لم يرد به فاعله الخروج عن الإسلام إلى ملّة الكفر. ولا اعتبار بلفظٍ تلفّظ به المسلم يدلّ على الكفر، وهو لا يعتقد معناه.

قال: فإن قلت: قد ورد في السنة ما يدل على كفر من حلف بغير ملّة الإسلام، وورد في السنة المطهرة ما يدل على كفر من كفر مسلماً، كما تقدم، وورد في السنة المطهرة إطلاق الكفر على من فعل فعلاً يخالف الشرع، كما في حديث: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، ونحوه مما ورد مورده، وكلّ ذلك يفيد أنّ صدور شيءٍ من هذه الأمور يوجب الكفر وإن لم يرد قائله أو فاعله الخروج من الإسلام إلى ملّة الكفر.

قال: قلت: إذا ضاقت عليك سبل التأويل ولم تجد طريقاً تسلكها في مثل هذه الأحاديث فعليك أن تُقِرَّها كما وردت، وتقول من أطلق عليه رسول الله ﷺ اسم الكفر فهو كما قال، ولا يجوز إطلاق من سمّاه رسول الله ﷺ من المسلمين كافراً إلاّ من شرح بالكفر صدراً، فحينئذ تنجو من معرّة الخطر، وتسلم من الوقوع في المحنة، فإنّ الإقدام على ما فيه بعض البأس لا يفعله من يشحّ على دينه، ولا يسمح به فيما لا فائدة فيه

ولا عائدة، فكيف إذا كان يخشى على نفسه إذا أخطأ أن يكون في عداد من سمّاه رسول الله ﷺ كافراً، فهذا يقود إليه العقل فضلاً عن الشرع. ومع هذا فالجمع بين أدلة الكتاب والسنة واجب، وقد أمكن هنا بما ذكرناه، فتعين المصير إليه، فحتم على كل مسلم أن لا يطلق كلمة الكفر إلا على من شرح بالكفر صدراً، ويقصر ما ورد مما تقدم على موارده[1].

وقال أيضاً تعليقاً على قول من قال «والمتأوّل كالمرتد»: ههنا تسكب العبرات، ويناح على الإسلام وأهله بما جناه التعصب في الدين على غالب المسلمين من الترامي بالكفر، لا لسنة ولا لقرآن ولا لبيان من الله ولا لبرهان، بل لما غلت مراجل العصبية في الدين، وتمكن الشيطان الرجيم من تفريق كلمة المسلمين، لقّنهم إلزامات بعضهم لبعض بما هو شبيه الهباء في الهواء، والسراب البقيعة، فيا لله وللمسلمين من هذه الفاقرة التي هي من أعظم فواقر الدين، والرزيّة التي ما رزىء بمثلها سبيل المؤمنين، وأنت إن بقي فيك نصيب من عقل وبقية من مراقبة الله عز وجل وحصة من الغيرة الإسلامية قد علمت وعلم كل من له علم بهذا الدين أنّ النبي ﷺ سئل عن الإسلام، قال، في بيان حقيقته وإيضاح مفهومه: إنّه إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان، وشهادة أن لا إله إلا الله. والأحاديث بهذا المعنى متواترة، فمن جاء بهذه الأركان الخمسة، وقام بها حق القيام فهو المسلم على رغم أنف من أبى ذلك، كائناً من كان. فمن جاءك بما يخالف هذا من ساقط القول وزائف العلم بل الجهل فاضرب به في وجهه، وقل له قد تقدم هذيانك، هذا برهان محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه، دعوا كل قول عند قول محمد، فما آمنٌ في دينه كمخاطر. وكما أنّه قد تقدم الحكم من رسول الله ﷺ لمن قام بهذه الأركان الخمسة بالإسلام، فقد حكم لمن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله

---

(١) السيل الجرار ج: ٤ ص: ٥٧٨.

والقدر خيره وشره بالإيمان، وهذا منقول عنه نقلاً متواتراً، فمن كان هكذا فهو المؤمن حقاً، وقد قدمنا قريباً ما ورد من الأدلة المشتملة على الترهيب العظيم من تكفير المسلمين. والأدلة الدالة على وجوب صيانة عرض المسلم واحترامه يدل بفحوى الخطاب على تجنب القدح في دينه بأي قادح، فكيف إخراجه عن الملّة الإسلامية إلى الملّة الكفرية، فإنّ هذه جناية لا تعدلها جناية، وجرأةٌ لا تماثلها جرأة، وأين هذا المجترىء على تكفير أخيه من قول رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه وهو ثابتٌ في الصحيح، ومن قول رسول الله ﷺ الثابت عنه في الصحيح أيضاً: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»، ومن قول رسول الله ﷺ الثابت عنه في الصحيح أيضاً «سباب المسلم فسوقٌ وقتاله كفر»، ومن قول رسول الله ﷺ «إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام» وهو أيضاً في الصحيح، وكم يعاد العادّ من الأحاديث الصحيحة والآيات القرآنية والهداية بيد الله عز وجل إنّك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء[١].

وقال الشوكاني في (إرشاد الفحول): وأمّا الخطأ في الأصول والمجتهد فلا شكّ في تأثيمه وتفسيقه وتضليله، واختلف في تكفيره، وللأشعري قولان، قال إمام الحرمين، وابن القشيري وغيرهما: وأظهر مذهبه ترك التكفير. وهو اختيار القاضي في كتاب المتأولين. وقال ابن عبد السلام: رجع الإمام أبو الحسن الأشعري عند موته عن تكفير أهل القبلة، لأنّ الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوف. قال الزركشي: وكان الإمام أبو سهل الصعلوكي لا يكفر، فقيل له ألا تكفّر من يكفّرك، فعاد إلى القول بالتكفير. وهذا مذهب المعتزلي، فهم يكفرون خصومهم. ويكفّر كل فريقٍ منهم الآخر. وقد حكى إمام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعي ترك

---

(١) السيل الجرار ج: ٤ ص: ٥٨٤.

التكفير، وقال إنّما يكفّر من جهل وجود الربّ أو علم وجوده، ولكن فعل فعلاً أو قال قولاً أجمعت الأمّة على أنّه لا يصدر ذلك إلاّ عن كافر.. انتهى. واعلم أن التكفير لمجتهدي الإسلام بمجرد الخطأ في الاجتهاد في شيءٍ من مسائل العقل عقبةٌ كؤودٌ لا يصعد إليها إلاّ من لا يبالي بدينه، ولا يحرص عليه، لأنّه مبنيٌّ على شفا جرف هار، وعلى ظلمات بعضها فوق بعض، وغالب القول به ناشئٌ عن العصبية، وبعضه ناشئٌ عن شبه واهية ليست من الحجة في شيء، ولا يحلّ التمسّك بها في أيسر أمرٍ من أمور الدّين فضلاً عن هذا الأمر الذي هو مزلة الأقدام، ومدحضة كثيرٍ من علماء الإسلام. والحاصل أنّ الكتاب والسنة ومذهب خير القرون عند الذين يلونهم ثم الّذين يلونهم يدفع ذلك دفعاً لا شكّ فيه ولا شبهة، فإيّاك أن تغترّ بقول من يقول منهم: إنّه يدلّ على ما ذهب إليه الكتاب والسنة، فإنّ ذلك دعوى باطلةٌ مترتبةٌ على شبهةٍ داحضة، وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فموضعه علم الكلام[١].

وقال الغزالي في (فضائح الباطنية): فإن قيل فما قولكم فيمن يكفّر مسلماً أهو كافرٌ أم لا؟. قلنا: إن كان يعرف أنّ معتقده التوحيد وتصديق الرسول ﷺ إلى سائر المعتقدات الصحيحة، فمهما كفّره بهذه المعتقدات فهو كافر لأنه رأى الدين الحق كفراً وباطلاً. فأمّا إذا ظنّ أنّه يعتقد تكذيب الرسول أو نفي الصانع أو تثنيته أو شيئاً مما يوجب التكفير، فكفّره بناءً على هذا الظن، فهو مخطئٌ في ظنّه المخصوص بالشخص، صادقٌ في تكفير من يعتقد ما يظنّ أنّه معتقد هذا الشخص، وظنّ الكفر بمسلمٍ ليس بكفرٍ، كما أنّ ظنّ الإسلام بكافرٍ ليس بكفر، فمثل هذه الظنون قد تخطئ وتصيب، وهو جهلٌ بحال شخص من الأشخاص، وليس من شرط دين الرجل أن يعرف إسلام كلّ مسلمٍ، وكفر كل كافرٍ بل ما من شخصٍ يفرض

(١) إرشاد الفحول، للشوكاني، ج ١ ص ٤٣٤.

إلاّ ولو جهله لم يضره في دينه، بل إذا آمن شخص بالله ورسوله وواظب على العبادات، ولم يسمع باسم أبي بكر وعمر، ومات قبل السماع مات مسلماً، فليس الإيمان بهما من أركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهما موجباً للانسلاخ من الدين، وعند هذا ينبغي أن يقبض عنان الكلام، فإنّ الغوص في هذه المغاصة يفضي إلى إشكالاتٍ وإثارة تعصبات، وربما لا تذعن جميع الأذهان لقبول الحق المؤيد بالبرهان لشدة ما يرسخ فيها من المعتقدات المألوفة التي وقع النشوء عليها، والتحق بحكم استمرار الاعتياد بالأخلاق الغريزية التي يتعذر إزالتها، وبالجملة لقول فيما يوجب الكفر والتبري، وما لا يوجبه لا يمكن استيفاؤه في أقل من مجلدة، وذلك عند إيثار الاختصار فيه، فلنقتصر في هذا الكتاب على الغرض المهم[1].

وقال في فتح القدير: ولقد أصاب أئمة السّنّة بامتناعهم من الإجابة إلى القول بخلق القرآن وحدوثه، وحفظ الله بهم أمة نبيه عن الابتداع، ولكنّهم رحمهم الله جاوزوا ذلك إلى الجزم بقدمه، ولم يقتصروا على ذلك حتى كفّروا من قال بالحدوث، بل جاوزوا ذلك إلى تكفير من قال لفظي بالقرآن مخلوق، بل جاوزوا ذلك إلى تكفير من وقف. وليتهم لم يجاوزوا حد الوقف وإرجاع العلم إلى علام الغيوب، فإنّه لم يسمع من السّلف الصالح من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم إلى وقت قيام المحنة، وظهور القول في هذه المسألة شيء من الكلام، ولا نقل عنه كلمة في ذلك، فكان الامتناع من الإجابة إلى ما دعوا إليه والتمسك بأذيال الوقف، وإرجاع علم ذلك إلى عالمه هو الطريقة المثلى، وفيه السلامة والخلوص من تكفير طوائف من عباد الله، والأمر لله سبحانه[2].

وفي كتاب أصول الدين لأحمد بن محمد بن محمود بن سعيد: ولا

(١) فضائح الباطنية ج ١ ص ١٥٠.
(٢) فتح القدير ج: ٣ ص: ٣٩٧.

نكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، ولا نخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه. والإيمان واحدٌ، وأهله في أصله سواءٌ، والتفاضل بينهم بالتقوى. والمخالفون في أصول الدين هم أهل الأهواء والبدع. ولا ننزل أحداً من المسلمين جنةً ولا ناراً، ولا نشهد عليهم بكفرٍ ولا شركٍ ولا نفاقٍ ما لم يظهر منهم ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى. ونشهد للأنبياء عليهم السلام بالجنة، ولمن شهد له رسول الله ﷺ. ونرجو للمحسنين من المؤمنين ولا نأمن عليهم، ونشهد لهم بالجنة، ونستغفر لمسيئهم، ونخاف عليهم، ولا نقنطهم. والأمن والإياس ينقلان عن ملّة الإسلام، وسبيل الحق بينهما أهل القبلة. والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن، وأكرمهم عنده أطوعهم له، والله عزّ وجلّ مولى المؤمنين، وأنّ الكافرين لا مولى لهم[(١)].

وفي شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني، مع شرح المير شريف: (جمهور المتكلمين والفقهاء على أنّه لا يكفّر أحداً من أهل القبلة)، فإنّ الشيخ أبا الحسن قال في أوّل كتاب (مقالات الإسلاميين): اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام في أشياء ضلل بعضهم بعضاً، وتبرّأ بعضهم عن بعض، فصاروا فِرَقًا متباينين إلاّ أنّ الإسلام يجمعهم ويعمّهم. فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا. وقد نقل عن الشافعي أنّه قال: لا أردّ شهادة أحدٍ من أهل الأهواء إلا الخطابية، فإنّهم يعتقدون حلّ الكذب. وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى، عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنّه لم يكفّر أحداً من أهل القبلة. وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره. (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل أبي الحسين تجامعوا فكفّروا الأصحاب) في أمور سيأتيك تفصيلها (فعارضه بعضنا بالمثل) فكفّرهم في أمورٍ أخرى ستطّلع عليها. (وقد كفّر المجسمة مخالفوهم) من أصحابنا، ومن المعتزلة. (وقال الأستاذ) أبو إسحاق (كلّ مخالفٍ يكفّرنا

(١) أصول الدين، لأحمد بن محمد بن محمود بن سعيد (سيد) ج ١ ص ٣٠١.

فنحن نكفّره، وإلا فلا. لنا) على ما هو المختار عندنا، وهو أن لا نكفّر أحداً من أهل القبلة (إنّ المسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالماً بعلم أو موجد الفعل العبد أو غير متحيزٍ ولا في جهة ونحوها) ككونه مرئياً أو لا (لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها، ولا الصحابة ولا التابعون، فعلم) أنّ صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل، و(أنّ الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الإسلام)، إذ لو توقفت عليها، وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفيةِ اعتقادهم فيها، لكن لم يجر حديث شيءٍ منها في زمانه ﷺ، ولا في زمانهم أصلاً. (فإن قيل: لعله ﷺ عرف منهم ذلك) أي كونهم عالمين بها إجمالاً، (فلم يبحث عنها) لذلك، (كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما)، وما ذلك إلاّ لعلمه بأنّهم عالمون على طريق الجملة بأنّه تعالى قادر، فكذا الحال في تلك المسائل. (قلنا): ما ذكرتموه (مكابرة)، لأنّنا نعلم أنّ الأعراب الذين جاؤوا إليه ﷺ ما كانوا كلهم عالمين بأنّه تعالى عالم بالعلم لا بالذات، وأنه مرئيٌّ في الدار الآخرة، وأنّه ليس بجسم، ولا في مكان وجهة، وأنّه قادرٌ على أفعال العباد كلّها، وأنّه موجدٌ لها بأسرها. فالقول بأنّهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة. (و) أمّا (العلم والقدرة) فهما (مما يتوقف عليه ثبوت نبوّته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بها) أي بالنبوة (دليلاً للعلم بهما) ولو إجمالاً، فلذلك لم يبحث عنهما.

قال الإمام الرازي: الأصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة، فإنّ من دخل بستاناً، ورأى أزهاراً حادثةً بعد أن لم تكن، ثم رأى عنقود عنبٍ قد اسوَدّت جميع حبّاته إلا حبةً واحدةً مع تساوي نسبة الماء والهواء وحرّ الشمس إلى جميع تلك الحبّات، فإنّه يضطر إلى العلم بأنّ محدثه فاعلٌ مختار، لأنّ دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية، ودلالة المعجزة على صدق

المدعى ضرورية أيضاً. وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول. فثبت أنّ أصول الإسلام جليةٌ، وأن أدلتها مجملةٌ واضحة، فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها، فإنّها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول، بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسّنة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها، وكلّ واحدٍ منهما يدّعي أنّ التأويل المطابق لمذهبه أولى، فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام، فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطرٌ عظيم[١].

ونقل العارف الشعراني في اليواقيت والجواهر، أنّه رأى بخط الشيخ شهاب الدين الأذرعي صاحب القوت، سؤالاً قدمه إلى شيخ الإسلام تقي الدين السبكي، وصورته: ما يقول سيدنا ومولانا شيخ الإسلام في تكفير أهل الأهواء والبدع؟. قال: فكتب إليه اعلم يا أخي أن الإقدام على تكفير المؤمنين عسر جداً، وكل من في قلبه إيمانٌ يستعظم القول بتكفير أهل الأهواء والبدع، مع قولهم «لا إله إلا الله محمد رسول الله» فإنّ التكفير أمرٌ هائلٌ عظيم الخطر ـ إلى آخر كلامه وقد أطال في تعظيم التكفير وتفظيع خطره. ودونك يواقيت الشعراني فإنها تنقل الجواب عن خط السبكي على طوله، وفي آخره ما هذا لفظه: فالأدب من كل مؤمن أن لا يكفّر أحداً من أهل الأهواء والبدع، اللهم إلاّ أن يخالفوا النصوص الصريحة التي لا تحتمل. هذا كلامه ولا يخفى تصريحه بقصر التكفير على مخالف النصوص الصريحة عناداً لله وجحوداً لما علم حكمه بالضرورة من دين الإسلام، وقد دق في هذه الفتوى أصلاب المرجفين، واستل ألسنة المتشدقين، وقطع أمل من يبتغي تفريق المسلمين، من كل أفاكٍ أثيم[٢].

وقال الشعراني في طبقاته: وسئل سيدنا ومولانا شيخ الإسلام تقي

(١) المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٣٩.
(٢) راجع الفصول المهمة للسيد شرف الدين ص ٣٣.

الدين السبكي عن حكم تكفير غلاة المبتدعة، وأهل الأهواء، والمتفوهين بالكلام على الذات المقدسة؟ فقال (رضي الله عنه): اعلم أنّ كل من خاف الله عز وجل استعظم القول بالتكفير لمن يقول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله» ثم أورد جواب السبكي وهو طويلٌ جاء في آخره ما هذه ألفاظه: فما بقي الحكم بالتكفير إلاّ لمن اختاره ديناً وجحد الشهادتين وخرج عن دين الإسلام جملة ـ انتهى. قلت: الظاهر من اختلاف عبارة السؤالين والجوابين كونهما متعدّدين كما لا يخفى، وإذا كان كلام هذا الإمام الكبير معلناً باختصاص الكفر بمن جحد الشهادتين ومنادياً بالتنزيه لأهل الأهواء والبدع، والمتفوهين بالكلام على الذات المقدسة من أهل القبلة، فأي وقع بعده لكلام المرجفين وتحكم المشاغبين، وإذا كان هذا حكمه في المتفوهين بالكلام على الله عز وجل فما ظنك بمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى؟[١].

ونقل السيد شرف الدين، عن النبهاني البيروتي في أوائل كتابه (شواهد الحق): **اعلم أنني لا أعتقد ولا أقول بتكفير أحدٍ من أهل القبلة، لا الوهابية ولا غيرهم، وكلّهم مسلمون تجمعهم مع سائر المسلمين كلمة التوحيد والإيمان بسيدنا محمد ﷺ، وما جاء به من دين الإسلام... إلى آخر كلامه**[٢].

ونقل السيد شرف الدين عن أبي طاهر القزويني في سراج العقول أنه بالغ في إثبات الإسلام لكل فردٍ من أهل القبلة، وجزم بنجاة الجميع من كل فرق الإسلام، وأوّل الحديث المشهور، أعني حديث «تفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون في النار»، بل قال إنه روي في بعض طرق هذا الحديث ما نصه: «كلّها في الجنة إلا واحدة». وأطال في إثبات

---

(١) راجع الفصول المهمة للسيد شرف الدين ص ٣٤.
(٢) المصدر السابق ص ٣٦.

الإيمان لكلّ مصدّقٍ بالشهادتين من أهل الأهواء والبدع كالمعتزلة والنجارية والروافض والخوارج والمشبهة ونحوهم، وحكم بنجاة الجميع يوم القيامة، ونقل القول بإسلام الجميع عن جمهور العلماء والخلفاء من أيام الصحابة إلى زمنه. قال: وهم من أهل الإجابة بلا شك، فمن سمّاهم كفرةً فقد ظلم وتعدّى. . .[١]

وقال ابن حزم حيث تكلم فيمن يكفر ولا يكفر في كتابه الفصل في الأهواء والملل والنحل ما هذه ألفاظه: وذهبت طائفة إلى أنّه لا يكفر ولا يفسق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا وأنّ كل من اجتهد في شيء من ذلك فدان بما رأى أنّه الحقّ فإنّه مأجورٌ على كلّ حال، إن أصاب فأجران وإن أخطأ فأجرٌ واحد. قال: وهذا قول ابن أبي ليلى وأبي حنيفة والشافعي وسفيان الثوري وداود بن علي، وهو قول كلّ من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة (رض) لا نعلم منهم خلافاً في ذلك أصلاً. قلت: هذه الفتوى من هؤلاء الأئمة تقطع دابر المشاغبين وتنقض أساس المهولين، لأنّ خصومهم من أهل القبلة لم يقولوا قولاً ولم يعتقدوا أمراً إلاّ بعد الاجتهاد التامّ واستفراغ الوسع والطاقة، وبذل الجهد في الاستنباط من الكتاب والسنة وكلام أئمة الهدى من آل محمد صلى الله عليه وعليهم وسلم، ولم يدينوا إلا بما رأوا أنّه الحقّ واعتقدوا عين الصواب، فيكونون بحكم هؤلاء الأعلام (وهم أئمة السلف والخلف) مأجورين، وإن أصابوا أو أخطأوا على رغم من يبتغي تكفير المؤمنين، ويدأب مجتهداً في تفريق المسلمين[٢].

ونقل الشعراني عن أحمد بن زاهر السرخسي (وهو أجلّ أصحاب الإمام أبي الحسن الأشعري) أنّه قال: لما حضرت الشيخ أبا الحسن

---

(١) راجع الفصول المهمة للسيد شرف الدين ص٣٦.

(٢) المصدر السابق ص ٣٧، نقلاً عن كتاب الفصل في الأهواء والملل والنحل لابن حزم ج ٣ ص ٢٤٧.

الأشعري الوفاةُ بداري في بغداد أمرني بجمع أصحابه، فجمعتهم له فقال: اشهدوا عليّ أنني لا أكفّر أحداً من أهل القبلة بذنب، لأنّي رأيتهم كلّهم يشيرون إلى معبود واحدٍ، والإسلام يشملهم ويعمّهم[١].

وعن الأوزاعي: والله لئن نشرت لا أقول بتكفير أحدٍ من أهل الشهادتين[٢].

وعن سعيد بن المسيب: لا تعاد منتحلاً لدين الإسلام وإن أخطأ، فكلّ مسلمٍ مغفورٌ له[٣].

وما ذكرناه كان نبذةً قليلةً جداً مما قاله العلماء الأعلام، ولولا خوف الإطالة لأكثرنا من النقل حتى تزولَ الشبهة، وتخفّ الجرأة، ويحتاط الناس في التكفير، ويحترزون من أخطر بابٍ من أبواب جهنّم، وأعظم فتنةٍ قد تصيب الأمة.

---

(١) وقد اشتهر هذا القول عن الأشعري، وذكره كل من كتب في هذا الموضوع، من فقهاء المذاهب المختلفة. وقد حكى ذلك عن الشعراني السيد عبد الحسين شرف الدين في الفصول المهمة ص ٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ٤٤.

(٣) المصدر السابق.

## البحث الثالث:

# أصول التكفير

لقد عرفت مما تقدم في المباحث السابقة، أنّ التكفير لا يجوز إلاّ أن يكون المرء قد أنكر إحدى الشهادتين، أو فعل فعلاً يكشف عن ذلك. وهذا القدر هو المتفق عليه والمتيقن في هذا البحث. ومنهم من أضاف إلى ذلك أن يرد نصّ ثابتٌ من قرآنٍ أو سنّةٍ معصومةٍ بتكفير شخصٍ ما لاعتقادٍ ما، أو فعلٍ ما، أو قولٍ ما. وينبغي التدقيق في هذا المبدأ للحكم بالتكفير أيضاً، لأنّ الكفر الذي نتحدث عنه كفرٌ له آثارٌ مخصوصة، والمعلوم أنّ النصوص الدينية الثابتة، أعني القرآن الكريم والسّنّة المعصومة، لم تستعمل كلمة الكفر في معنى واحد، بل استعملته بمعانٍ متعددة، منها ما لا تترتب عليه تلك الآثار، كما سيتضح ذلك عند التعرض لنموذج تكفير مرتكب الكبيرة. فإذا كان الأمر كذلك كيف لنا أن نبني على النص ما لم يظهر من النص إرادة تلك الآثار بعينها؟. وربّما كان المقتل لدى كثيرٍ من التكفيريين أنّهم مع اعترافهم، بأنّ بعض من يكفّرونهم ليسوا مكذّبين بالله ورسوله، ولا أنكروا أصلاً من أصول الدين الأساسية، ومع اعترافهم بأنّ لهم فهمهم الذي قد يختلف عن فهم غيرهم، فأكثر ما يستطيعون الحكم عليهم به هو أنّهم أخطأوا، لا أنّهم كذّبوا بالقرآن ومرسله والمرسل به، مقتلهم أنّهم قرأوا نصوصاً وروايات استعملت لفظ الكفر في بعض الموارد، من دون أن يتم التدقيق في المعنى الذي قصد من كلمة الكفر هنا.

ولا شكّ أنّ ورود نصٍّ بالتكفير لا تتوفر فيه الضابطة العقائدية للكفر، أي في غير المورد الذي يكون المحكوم بكفره مكذّباً بالله تعالى ورسوله، يجعله كفراً تعبدياً لا كفراً حقيقياً، لأنّ الكفر الحقيقي ليس إلاّ التكذيب أو عدم التصديق بالله ورسله وكتبه، على ما تقدم بيانه في مباحث الإسلام. أمّا توصيف فاعلٍ لفعل ما، أو قائلٍ لقولٍ ما بأنّه كافرٌ في حال عدم تحقق التكذيب فسيكون بالتأكيد حكماً تعبدياً بالتكفير إن كان المقصود ترتيب الآثار المخصوصة، ويكون إخباراً واقعياً إن كان المقصود معنى آخر للكفر ككفر النعمة مثلاً. وإذا دار الأمر بين الكفر التعبدي والكفر الحقيقي لغة بمعنى آخر غير المعنى المطروح هنا، فالرجحان هو للثاني، أو يكون اللفظ مجملاً على الاقلّ لا يصار إلى ترتيب آثاره إلا بعد وضوح القرينة على المراد.

ومن هنا يظهر لك أنّ وجود نصٍ ما من هذا القبيل لن يكون كافياً لتفسيره وفقاً للكفر بالمعنى المطروح هنا حتى نرتب عليه آثاره. وسيكون لنا عودٌ إلى قضية النص بشكل أكثر وضوحاً عندما نستقرئ بعض نماذج التكفير المتعلقة ببعض الأفكار، أو الأفعال، أو المذاهب. فالضابطة العقائدية هي المحكمة في عملية التكفير، وهي ضابطة مقتنصة من النصوص أيضاً، فتكون لها الأولوية على أي نص آخر ما لم يكن التكفير فيها تعبدياً قامت القرينة الواضحة على إرادته.

ثم إنه اشتهر لديهم وجود أصلَين آخَرين، يعرف أحدهما بإنكار ضرورة من ضروريات الدين، والآخر بإنكارِ مجمعٍ عليه. فكان لا بد من تمحيص هذين الأصلين لما لهما من الأثر الكبير في عملية التكفير.

## كفر منكر الضرورة:

### أوّلاً: تعريف ضروريات الدين:

إن كان إنكار الضروريّ موجباً للحكم بكفر المنكر، فمن البديهي أن نشرع في تفسير الضروري الذي يترتب على إنكاره ذلك الحكم.

ومـمن تصدى لتعريفها، السيد الگلبايگاني، الّذي نفى أن يكون للضروريّ هنا مصطلحٌ خاصٌ مختلفٌ عن الاصطلاح المعروف في علم المنطق الذي قسّم القضايا إلى قسمين: نظرية وضرورية. والأول هو ما يحتاج إثباته إلى دليلٍ وبرهانٍ ولا يمكن التصديق به بدون ذلك. وأمّا الثاني فهو ما لا حاجة في إثباته إلى دليلٍ عليه. ومعنى ضروريات الدين الأحكام الاعتقادية أو العملية التي لا يحتاج إلى إثبات صدقها في الدين الإسلامي، أو كونها منه، إلى أي برهان، نظير الصلاة حيث لا يحتاج إثبات وجوبها إلى أي دليلٍ بل هو أمرٌ يعرفه كل مسلم، بل ويعرفه غير المسلمين عن المسلمين[1].

وبما يقرب من هذا المعنى عرّفها الدمياطي في (إعانة الطالبين)، إذ فسّرها بأنها المعلومة من أدّلة ديننا علماً يشبه الضروري الذي لا يحتاج إلى نظرٍ واستدلال، بحيث استوى في معرفته العامة والخاصة[2].

وإليه يرجع ما ذكره ابن دقيق في (شرح عمدة الأحكام)، إذ فسّر الضروري بما تواتر من الشريعة[3]، فجعل المناط في الكفر تكذيب الشريعة لذا خصّه بالمتواتر. ويفترض أن يكون هذا التواتر واضحاً لجميع المسلمين.

ولا نعني بالضروريات ما تكون معرفتها من حين يخلق الإنسان فهذا لا قائل به، بل نعني بها أنّ كلّ من تعرّف على الإسلام أدرك أنّ تلك الأمور من مسلّمات هذا الدين وأهله على اختلاف مذاهبهم. فقد يكون الضروريّ مجهولاً لمن لم يطّلع على الإسلام أساساً، فقد تخفى عليه ما هي الصلاة، فضلاً عن وجوبها.

وشأن الضروريّ أن يكون منكرها مكذباً بالله أو برسوله، أو مخطئاً للرسول ﷺ، وهذا كفر بالمعنى الدقيق للكلمة، ولهذا يربط الكثيرون بين إنكار الضرروي وكفر المنكر. إلاّ أنّ السؤال هنا: أنّنا بعد أن اعترفنا بأنّ

---

(١) نتائج الأفكار، للسيد الگلبايگاني، ص ١٨٠.

(٢) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٢.

(٣) شرح عمدة الأحكام ج: ٤ ص: ٧٧.

الضروريّ قد يكون مجهولاً لامرئ ما، فهل يكون إنكاره لذلك الضروري موجباً لكفره أم لا؟. وسؤالٌ آخر، ماذا لو أنكر امرؤ ما ضرورية حكم ما، أو معتقد ما، فهل لنا أن نلزمه بكونه ضرورياً ثم نحكم عليه بكفره، أم أنّ جهله بضروريته يمنع من الحكم بكفره؟. وفي الأساس هل يصح اعتبار حكم ما من الضروريات إذا لم يكن بتلك المثابة من الوضوح لجميع المسلمين؟ يظهر أنه لا يصح ذلك، نعم إن كان كذلك لدى أهل مذهب ما يكون من ضروريات المذهب لكنه لن يكون من ضروريات الدين. ولا يحاكم مسلم من مذهب على أساس ما هو من ضروريات مذهب آخر، وإنما يحكم على ما كان من الضروريات المشتركة بين المذاهب وهي ضروريات الدين، أو ما كان من الضروريات المشتركة بين المذهبين وعلى كل حال فإن ظاهر جماعة الحكم بالتكفير مطلقاً، وظاهر آخرين التفصيل.

## ثانياً: وجه الحكم بكفره:

نحن هنا أمام أحد وجهين إجماليين، وباختلافهما يختلف الجواب عن تلك الأسئلة:

**الأوّل**: أن يدّعى أنّ إنكار الضروري سببٌ مستقلٌ للحكم بالكفر، وإن كان مصدّقاً بالله ورسوله وبما جاء به وبالمعاد.

**الثّاني**: أن يدّعى أنّ إنكار الضروري ليس سبباً مستقلاً، لكنّه يكشف عن عدم تحقّق التصديق المطلوب، فيكون الإنكار إظهاراً لعدم التصديق والجحود، وهذا الإظهار موجبٌ للحكم بالكفر، كما تقدم تفصيله في بحث مفهوم الكفر.

وعلى التقدير الأول، يكون الحكم بكفر منكر الضروري ولو لم يكن مكذباً لله ورسوله واضحاً، إلاّ أنّ البحث ينصب حينئذٍ على تلك السببية المستقلة ودليلها. وعلى التقدير الثاني لا يحكم بكفر منكر الضروري إلاّ إذا كان إنكاره عدم تصديق أو تكذيباً.

وأيضاً على التقدير الأوّل، يكون شرط الإسلام أو الإيمان عدم إنكار الضروري بالإضافة إلى الإقرار والتصديق، ولا يكون شرطاً إضافياً بناءً على التّقدير الثاني.

وأيضاً على التقدير الأوّل تكون الخصوصية في ضروريات الدين واضحةً، بينما على التقدير الثاني لا خصوصية فيها، بل الحكم يعم كل إنكار لما علم المنكر من الشريعة ثبوته ولو كان استحباباً أو كراهةً، بل ولو كان إباحة.

وقد ذكر السيد الگلبايگاني، ثلاثة وجوه:

**الأوّل**: الموضوعية في الحكم بالكفر. أي السببية المستقلة للحكم بالكفر، مثلما أنّ التكذيب سببٌ آخر له. فمنكر الضروري كافرٌ لا من حيث كفره الباطني، وعلمنا بأنّه كافرٌ واقعاً، بل هو كافرٌ، ولو لم نعلم حاله، ولم يثبت لدينا كفره الباطنيّ، بل وإن علمنا أنّه مؤمنٌ واقعاً، إلاّ أن يكون منكراً لذلك عن إكراه.

**الثّاني**: أن يكون إنكار الضروري موجباً للكفر لكونه كاشفاً عن إنكار الرسالة وتكذيب النبي الأمين، ونقضاً تفصيلياً لما أقرّ به إجمالاً، فهما كالمتلازمين عقلاً. وعلى هذا، فلو شك في أنّه مكذّبٌ واقعاً، واحتمل خلاف ما نطق به، مع أنّه منتحل إلى الإسلام، ومقرٌ بالشهادتين فلا يكون إنكاره سبباً للحكم بكفره، نظير ما ورد من أنّ الحدود تدرأ بالشبهات. هذا إذا كان قد احتمل في حقّه عدم التكذيب، فكيف بما إذا علم أنّه ليس بمكذّبٍ وأنّه ليس بصدد إنكار الرسالة ولا يريد ذلك أصلاً، فهو ينكر أمراً خاصّاً سواءً أكان لأجل عدم علمه بكونه ضرورياً أو لغير ذلك من الجهات.

**الثّالث**: أن يكون موجباً للكفر لا بما هو موضوعٌ له ولا بما هو كاشفٌ واقعيٌ عنه، بل من جهة الكشف التعبّدي عنه، فيكون نظير الطرق التي يعمل بمقتضاها، ويلغي معها احتمال الخلاف ما لم يقطع بخلافها،

كما إذا قامت البيّنة على تذكية حيوانٍ مثلاً، واحتمل عدم التذكية لجهةٍ خارجيةٍ فإنّ هذا الاحتمال ملغى في نظر الشارع. وعلى هذا فيحكم بكفر منكر الضروريّ ما لم يعلم ولم يقطع منه عدم التكذيب، سواءً أعلمنا جزماً أنّه مكذّب أو احتملنا ذلك في حقّه، فإنّ إنكاره طريقٌ تعبّديٌ يعمل على طبقه بلا اعتبار لاحتمال عدم إرادته التكذيب فإنّه ملغى، ولا يؤثّر في رفع الحكم بالكفر.

قال: والفرق بين الاحتمالين الأخيرين أنّ مقتضى الوجه الأوّل منهما الحكم بكفره في صورةٍ واحدةٍ، لأنّه إذا احتمل في حقّه عدم التكذيب أو قطع بذلك فلا يحكم عليه بالكفر، بخلاف الأخير منهما، فإنّه يحكم عليه بالكفر في صورتين أعني ما إذا احتمل في حقّه التكذيب، وما إذا علم أنّه مكذّبٌ فتبقى صورةٌ واحدةٌ لا يحكم فيها بالكفر وهي ما إذا علم جزماً أنّه ليس مكذّباً هذا[1].

**أقول**: في عدّ الوجه الثّالث وجهاً آخر مقابلاً للوجهين السّابقين نظر، ذلك أنّ الكشف التعبدي، ليس إلا الحكم التعبدي بكفره. والوجه الأول الذي يرتكز على أنّ إنكار الضروري سببٌ مستقلٌ للحكم بالكفر، ليس إلا الحكم تعبداً بكفر منكر الضروري. لأنّ الفرض أنّ المناط العقائدي للتكفير وهو التكذيب غير متوفر، فجعل الإنكار مناطاً آخر لا يصح إلا بافتراضه مناطاً تعبدياً، وليس مناطاً واقعياً حقيقياً للتكفير. والقائلون بهذا المبنى قد يختلفون فيما بينهم فيما لو كان التعبد مختصاً بحالة عدم العلم بكونه مكذباً، سواء علمنا بكونه مكذباً أم لم نعلم، أو أنّه يشمل صورة العلم بعدم كونه مكذباً. فهذا ليس وجهاً آخر، بل هو تفصيلٌ في المسألة.

أو يقال: إن القائلين برجوع الإنكار إلى التكذيب، يرون الإنكار كاشفاً عقلائياً عن التكذيب، فيلزم به مثلما هو الحال في موارد الإقرار،

(١) السيد الگلبايگاني في نتائج الأفكار ص ١٦١.

فيلزم به ويحكم بكفره ما لم يعلم أنّه مصدق، فيكون أيضاً تفصيلاً في المسألة، وليس وجهاً آخر.

فالوجه الثالث قد يدرج في الأول وقد يدرج في الثاني، وهو الأرجح بحسب التصوير المقدّم.

وعلى كل حال فالبحث يقع في الأمر التالي:

## هل إنكار الضروري سبب مستقلٌ للكفر؟

نسب السيد جواد العاملي، أحد علماء الإمامية، في مفتاح الكرامة إلى ظاهر علماء الإمامية أنّ إنكار الضروري سببٌ مستقلٌ للكفر بنفسه[١]، لكن سيتبين لاحقاً عدم دقة تلك النسبة وفي مقابل ذلك حكي عن جمع من محققيهم نفي السببية، وأنّ إنكار الضروري إنّما يوجب الكفر والارتداد فيما إذا استلزم تكذيب النبي ﷺ وإنكار رسالته..

وقد استدل للسببية بوجوه:

**منها**: ما ذكره الشيخ الأنصاري، وهو من علماء الإمامية، قال ما خلاصته:

إنّ الإسلام عرفاً وشرعاً عبارة عن التدين بهذا الدين الخاص الذي يراد منه مجموع حدود شرعية منجزة على العباد، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، فمن خرج من ذلك ولم يتدين به كان كافراً غير مسلم، سواء لم يتدين به أصلاً، أو تدين ببعضه دون بعض أي بعض كان.

وهذا واضح الضعف، لأنّ المعتبر في الإسلام ليس العلم التفصيلي بجميع الأحكام، بل ليس إلا التدين بجميع ما جاء به النبي ﷺ إجمالاً،

(١) حكاه عنه السيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى، ج ١ ص ٣٧٨.

وصدقه ﷺ بكل ما جاء فيه. وقد لا يعرف أنّ الأمر الفلاني قد جاء به، فلا يضر بذلك التصديق الإجمالي إنكاره لهذا الأمر، فكيف يدّعي أنّ عدم التدين ببعض الشريعة مخرج عن الإسلام إن لم يكن المنكر ملتفتاً لكونه من الشريعة، كما ادّعاه المستدل في سياق كلامه.

ويرد أيضاً ما أورده الإمام الخميني في (كتاب الطهارة)، من أنّ لازم ما ذكره، أن يحكم بكفر من لم يتدين ببعض الشريعة جهلاً ولو كان الذي ترك التدين به من غير الضروريات.

كما أنّ تقييد مجموع الحدود بكونها منجزةً يوجب تقييد الحكم بما إذا علم، وبلغ المنكر تلك الشريعة، فكيف تكون منجزةً مع عدم العلم. والقول بأنّه يكفي في التنجيز كونها بمعرض المعرفة فالجاهل بها يكون جاهلاً عن تقصير، مردود بأنّ هذا يكفي في استحقاق العقاب وعدم عذر الجهل في الترك، ولكنه ليس كافياً للحكم بالكفر. وبعبارة أخرى هناك حكمان: استحقاق التارك للعقاب، والحكم على المستحل بالكفر. والجهل عن تقصير لا يرفع الاستحقاق في الأول، لأنّه منجزٌ بكونه في معرض الوصول، لكنه يرفع الحكم في الثاني، لأنّ كونه في معرض الوصول لا يكفي لتنجيز هذا الحكم بخصوصه.

**ومنها**: الأخبار الدّالّة على كفر منكر الضروري:

**مثل** صحيحة أبي الصباح الكناني عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: من شهد أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله ﷺ كان مؤمناً؟. قال: فأين فرائض الله.

قال: وسمعته يقول: كان علي يقول: لو كان الإيمان كلاماً لم ينزل فيه صوم ولا صلاة، ولا حلال ولا حرام.

قال: وقلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ عندنا قوماً يقولون: إذا شهد أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله ﷺ فهو مؤمن. قال: فلم يضربون

الحد، ولم تقطع أيديهم؟، وما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم على الله عز وجل من مؤمن، لأنّ الملائكة خدام المؤمنين، وإنّ جوائز الله للمؤمنين، وإنّ الجنة للمؤمنين، وإنّ الحور العين للمؤمنين. ثم قال: فما بال من جحد الفرائض كان كافراً[١].

قال الشيخ الأنصاري: «فهذه الرواية واضحة الدلالة على أنّ التشريع بالفرائض مأخوذٌ في الإيمان المرادف للإسلام كما هو ظاهر السؤال والجواب، كما لا يخفى»[٢].

وقد أورد عليه بأنّ لازم هذه الرواية أن يكفّر كلّ منكرٍ للأحكام سواءً أكانت ضروريةً أم لا، ولكان كلّ فقيهٍ يكفّر الفقيه الآخر إذا أنكر ما ثبت لدى الأول، وهذا معلوم العدم. ورد بأنّ العلم بعدم شمول الروايات لهذه الحال كافٍ في إخراجها عن مورد الرواية لا أنّه يوجب طرح الرواية وتأويلها، والتقييد بابٌ واسعٌ، فلتكن هذه الحالة خارجةً عن الرواية، ولتكن الرواية خاصةً بصورة التقصير بالجهل لا صورة القصور، ولهذا لا يجوز للفقيه أن يكفّر فقيهاً آخر لأنّ الفقيه المنكر يكون قاصراً على فرض أنّه المخطئ لا مقصراً إذا بذل جهده في المعرفة والبحث عن الدليل.

## نظرة الإمام الخميني إلى الروايات:

قال الإمام الخميني: هي (أي صحيحة أبي الصباح الكناني المتقدمة) واضحة الدلالة على أنّ المراد من الإيمان فيها هو الإيمان الكامل المنافي لترك ما فرضه الله ولفعل ما يوجب إجراء الحد عليه، والمؤمن الذي هذه صفته، وملائكة الله خدّامه، وجوار الله له، هو المؤمن الكامل لا المرادف للمسلم الذي لا ينافي إسلامه ارتكاب المعاصي وإجراء الحدود عليه إلى غير ذلك. نعم ذيلها يدل على أن جحد الفرائض موجبٌ للكفر، فهو محمول بقرينة

---

(١) أصول الكافي ج ٢ ص ٣٣.

(٢) كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري، ج ٢ طبعة قديمة، ص ٣٥٥.

صدره على أنّ الجحد موجبٌ للكفر المقابل للإيمان لا الإسلام، فيكون شاهداً على الحمل في سائر الروايات، فإنّها على كثرتها طائفتان:

**إحداهما**: ما دلت على أنّ ترك الفرائض أو ترك ما أمر الله به موجبٌ للكفر، وهي كثيرة جداً:

كرواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «من اجترى على الله في المعصية وارتكاب الكبائر فهو كافر، ومن نصب ديناً غير دين الله فهو مشرك»[1].

ورواية حمران بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ قال: إما آخذٌ فهو شاكرٌ، وإما تاركٌ فهو كافر»[2].

ورواية عبيدة بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾ فقال: ترك العمل الذي أقرّ به منه الذي يدع الصلاة متعمداً لا من سكر ولا من علة (شغل)»[3].

ورواية أبي عمرو الزبيري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الكفر في كتاب الله خمسة أوجه ـ إلى أن قال ـ: والوجه الرابع من الكفر ترك ما أمر الله عز وجل به، وهو قول الله عز وجل: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ﴾ فكفرهم ترك ما أمر الله عز وجل به»[4].

وفي كثيرٍ من الروايات ورد كفر تارك الصلاة، ومانع الزكاة، وتارك الحج، إلى غير ذلك.

---

(١) الكافي ج ٢ ص ٣٨٤.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، وفيه أيضاً ص ٣٨٧.
(٤) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨٩.

**وثانيتهما**: ما دلّت على أنّ تركها مع الجحود أو الاستكبار أو نفس الجحد موجبٌ له، وهي كثيرة أيضاً:

كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كلّ شيء يجرّه الإقرار والتسليم فهو الإيمان، وكل شيء يجره الإنكار والجحود فهو الكفر»[١].

ورواية داوود بن كثير الرقي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: سنن رسول الله صلى الله عليه وآله - إلى أن قال -: فمن ترك فريضة من الموجبات فلم يعمل بها وجحدها كان كافراً»[٢].

ورواية عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها: «ولم يخرجه إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال أن يقول للحلال هذا حرامٌ وللحرام هذا حلالٌ، ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر»[٣].

ورواية زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»[٤].

ورواية عبد الله بن سنان قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام - إلى أن قال -: فقال: من ارتكب كبيرة من الكبائر فزعم أنّها حلالٌ أخرجه ذلك من الإسلام، وعذّب أشدّ العذاب، وإن كان معترفاً أنّها ذنب ومات عليها أخرجه من الإيمان ولم يخرجه من الإسلام وكان عذابه أهون من عذاب الأول»[٥].

---

(١) الكافي ج ٢ ص ٣٨٧.
(٢) الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨٣.
(٣) الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٧.
(٤) الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٣٨٨.
(٥) الكافي - الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٨٥.

ورواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حديث: «الكفر أقدم من الشرك ـ ثم ذكر كفر إبليس ثم قال ـ: فمن اجترى على الله فأبى الطاعة وقام على الكبائر فهو كافرٌ، يعني مستخفٌ كافر» إلى غير ذلك[١].

ولما كانت كلتا الطائفتين متعارضتين، جمع بينهما الإمام الخميني بأحد وجهين:

إمّا بحمل الجميع على مراتب الكفر والشرك والإيمان والإسلام، فأول مراتب الإسلام هو ما يحقن به الدماء ويترتب عليه أحكامٌ ظاهرة، وهو شهادة أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، كما في موثقة سماعة ونحوها، وأكمل مراتبه هو ما عرّفه أمير المؤمنين عليه السلام على ما في مرفوعة البرقي قال: «لأنسبن الإسلام» إلخ[٢]. ولعلّه المراد بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾[٣]، فهذه المرتبة من الإسلام أعلى من كثيرٍ من مراتب الإيمان، وبين المرتبتين مراتب إلى ما شاء الله، وبإزاء كلّ مرتبةٍ مرتبةٌ من الكفر أو الشّرك، وكذا للإيمان درجاتٌ ومراتب كثيرةٌ يشهد بها الوجدان والروايات.

وإمّا بحمل الطائفة الأولى المتقدمة على الثانية، وحمل الطائفة الثانية على ما إذا جحد حكماً علم أنه من الدين، لكن لا لكونه موجباً للكفر بنفسه، بل لكونه مستلزماً لإنكار الألوهية أو النبوة وتكذيب النبي صلى الله عليه وآله بدعوى عدم ملاءمة تصديق النبوة مع إنكار ما أعلم أنّه جاء به منتسباً إلى الله، من غير فرقٍ بين الضروريّ منها وغيره، وهذا أقرب إلى حفظ ظواهرها[٤].

(١) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٨٤.
(٢) المحاسن، للبرقي، ج ١ ص ٢٢٢. وقد رواها الشيخ الصدوق مسنداً، راجع الأمالي ص ٤٣٢.
(٣) سورة البقرة الآية ٢٠٨.
(٤) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣٣٠.

## نظرة السيد الحكيم إلى الروايات:

وقال السيد الحكيم تعليقاً على الروايات المختلفة: وأمّا النّصوص فهي ما بين مشتملٍ على الجحود المحتمل الاختصاص بصورة العلم، ومطلق لا يمكن الأخذ بإطلاقه، لعمومه للضروري وغيره. وتخصيصه بالضروري ليس بأولى من تخصيصه بصورة العلم، بل لعل الثاني أولى بقرينة ما اشتمل منها على التعبير بالجحود المختص بالعلم. ولو فرض التساوي فالمتيقن الثاني. هذا مع إمكان معارضة ذلك كله ـ على تقدير تماميته ـ بالتعبير بالجحود في كلام كثير أو الأكثر، المختص بصورة العلم. ومثله التعبير بالإنكار، بناءً على إرادة الجحود منه، كما استظهره في الجواهر. وربما اشتهر ـ كما قيل ـ من استثناء صورة الشبهة. وبعدم التعرض له من كثير من القدماء الظاهر في اكتفائهم بذكر الكفر. وكأنّه لذلك قال المحقق الأردبيلي(قده): «الضروري الذي يكفر منكره الّذي ثبت عنده يقيناً كونه من الدّين ولو بالبرهان، ولو لم يكن مجمعاً عليه، إذ الظاهر أنّ دليل كفره هو إنكار الشريعة. وإنكار صدق النبي ﷺ في ذلك..»، ونحوه ما عن جماعة ممن تأخر عنه[1].

فالروايات هي أيضاً عند السيد الحكيم طائفتان.

## نظرة السيد الخوئي إلى الروايات:

أمّا السيد الخوئي فقد قسّمها إلى ثلاث طوائف[2]:

**الأولى**: صحيحة بريد العجلي وغيرها مما أخذ في موضوع الحكم بالكفر أدنى ما يكون به العبد مشركاً كما إذا قال للنواة إنها حصاة أو للحصاة إنّها نواةٌ ثم دان به.

---

(١) مستمسك العروة ـ السيد محسن الحكيم ج ١ ص ٣٧٩.

(٢) كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي ج ٢ ص ٦٠.

**الثانية**: صحيحة الكناني وغيرها مما أخذ في موضوع الحكم بالكفر الجحد بالفريضة.

**الثالثة**: صحيحة عبد الله بن سنان وغيرها مما دل على أنّ من ارتكب كبيرةً من الكبائر، وزعم أنّها حلالٌ أخرجه ذلك عن الإسلام. وهذه الطائفة بإطلاقها تدل على أنّ من زعم الحرام حلالاً خرج بذلك عن الإسلام سواءً أكان عالماً بحرمته أم لم يكن، بل وسواءً أكانت الحرمة ضروريةً أم غير ضرورية.

**أما الطائفة الأولى**: فقد ردّها بأنّ الشرك مراتبٌ متعددةٌ، ولا يلزم الكفر إلاّ ببعض مراتبه، وإلا لزم الحكم بكفر المرائي، لأنّ الرّياء شرك، كما نطقت به الأخبار، بل هو أعظم من أن يقال للحصاة أنّها نواةٌ أو بالعكس، مع أنّنا لا نقول بكفره لأنّ الشرك الموجب للكفر إنّما هو خصوص الشرك في الألوهية.

**وأمّا الطائفة الثانية**: فقد ردّها السيد الخوئي بأنّ إظهار الجحد هو الإنكار مع العلم، وحكم منكر أي حكم من الأحكام الثابتة في الشريعة المقدسة مع العلم به أمرٌ ثابتٌ، لاستلزامه تكذيب النبي ﷺ وإنكار رسالته، سواءً أكان الحكم ضرورياً أم لم يكن.

**وأمّا الطائفة الثالثة**: فقد علّق عليها السيد الخوئي قائلاً: «إنّ الكفر المترتب على ارتكاب الكبيرة بزعم حليتها ليس هو الكفر المقابل للإسلام الذي هو المقصود بالبحث في المقام، وذلك لأنّ للكفر مراتب عديدة: «منها» ما يقابل الإسلام ويحكم عليه بنجاسته وهدر دمه وماله وعرضه وعدم جواز مناكحته وتوريثه من المسلم، وقد دلّت الروايات الكثيرة على أنّ العبرة في معاملة الإسلام بالشهادتين اللتين عليهما أكثر الناس كما تأتي في محلّها. و«منها» ما يقابل الإيمان ويحكم بطهارته واحترام دمه وماله وعرضه كما يجوز مناكحته وتوريثه إلاّ أنّ الله سبحانه يعامله معاملة الكفر

في الآخرة وقد كنّا سمّينا هذه الطائفة في بعض أبحاثنا بمسلم الدنيا وكافر الآخرة. و«منها» ما يقابل المطيع لأنه كثيراً ما يطلق الكفر على العصيان، ويقال إنّ العاصي كافر، وقد ورد في تفسير قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ إنّ الشّاكر هو المطيع، والكفور العاصي. وهذا القسم الأخير هو المراد بالكفر في الرواية، وهو بمعنى المعصية في قبال الطاعة وليس في مقابل الإسلام، فلا يكون مثله موجباً للكفر والنجاسة وغيرهما من الآثار.

ومقتضى كلام السيد الخوئي إبقاء هذه الطائفة من الروايات على ظاهرها من إرادة الكفر من غير تقييد لا بالعلم ولا بأي قيدٍ آخر، غايته أنّه حمل الكفر فيها على كفر الطاعة أي المعصية. وهذا لا يلائم جملة الروايات الواردة في هذه الطائفة، خاصةً تلك الرواية التي عدّها من هذه الطائفة، لأنّها تحدثت عن مرتكب الكبيرة وهو يزعم أنّها حلال، فكيف يكون هذا من كفر الطاعة، وما دخل الزعم بالحلية. وليس كفر الطاعة إلا العصيان.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ الروايات على اختلافها، لا محيص من حمل بعضها على بعض بمثل التوجيهات الّتي ذكرها الإمام الخميني أو السيد الحكيم، مع صراحة بعضها في الإنكار مع العلم، كما في الروايات التي عبّرت بالجحود، وبعضها ظاهرة في ذلك، مثل الروايات التي جعلت ناكر الحرمة أشدّ جرأةً من فاعلها مع اعترافه بالذنب، وهذا لا يكون إلا في المنكر العارف، لأنّ الجاهل لن يعترف بأنّه أذنب، ولن يرى أنه ارتكب كبيرة، فالحديث عن مورد قابلٍ لهذا الاعتراف عند المنكر والفاعل، وليس ذلك إلاّ في العالم.

وبناءً عليه فلا دليل على السببية المستقلة لكون إنكار الضروري موجباً

للكفر. وربّما يحكي اتفاقهم على ذلك من خلال اتفاقهم على خروج صورة الشبهة المحتملة في حقّ المنكر، ولا وجه لهذا الاستثناء على القول بالسببية المستقلة.

## نظرة آراء جملةٍ من علماء السّنّة:

ويظهر هذا المعنى أيضاً من جمع من علماء أهل السنة، على اختلاف مذاهبهم، مثل:

ابن عابدين الحنفي في حاشية ردّ المحتار، قال: استحلال المعصية القطعية كفرٌ، لكن في شرح العقائد النسفية: استحلال المعصية كفرٌ إذا ثبت كونها معصيةً بدليلٍ قطعيّ، وعلى هذا تفرع ما ذكر في الفتاوى من أنّه إذا اعتقد الحرام حلالاً، فإن كان حرمته لعينه وقد ثبت بدليلٍ قطعيٍّ يكفر، وإلاّ فلا بأن تكون حرمته لغيره أو ثبت بدليل ظني. وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره وقال: من استحل حراماً قد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه كنكاح المحارم فكافر اهـ. قال شارحه المحقق ابن الغرس: وهو التحقيق. وفائدة الخلاف تظهر في أكل مال الغير ظلماً فإنّه يكفر مستحله على أحد القولين اهـ. وحاصله أنّ شرط الكفر على القول الأول شيئان: قطعية الدليل، وكونه حراماً لعينه. وعلى الثاني يشترط الشرط الأول فقط وعلمت ترجيحه، وما في البزازية مبني عليه.

ثم قال: إذا استحل المحرم على وجه الظن لا يكفر، كما لو ظن علم الغيب وعلم من مسائلهم هنا أنّ من استحل ما حرمه الله تعالى على وجه الظن لا يكفر، وإنّما يكفر إذا اعتقد الحرام حلالاً، ونظيره ما ذكره القرطبي في شرح مسلم أنّ ظنّ الغيب جائزٌ كظنّ المنجم والرّمّال بوقوع شيء في المستقبل بتجربة أمرٍ عاديٍّ فهو ظنٌّ صادقٌ، والممنوع ادّعاء علم

الغيب. والظاهر أنّ ادعاء ظنّ الغيب حرامٌ لا كفر، بخلاف ادّعاء العلم، وسنوضحه في الردة. بحر[١].

ومثل النووي، قال: إذا ترك الصلاة جاحداً لوجوبها أو جحد وجوبها ولم يترك فعلها في الصورة فهو كافرٌ مرتدٌّ بإجماع المسلمين. وسواءً أكان هذا الجاحد رجلاً أو امرأةً هذا إذا كان قد نشأ بين المسلمين فأمّا من كان قريب العهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدةٍ من المسلمين بحيث يجوز أن يخفى عليه وجوبها فلا يكفّر بمجرّد الجحد بل نعرفه وجوبها فإن جحد بعد ذلك كان مرتدّاً[٢].

ومثل ما قاله في (المغني)، قال: (ومن ترك الصلاة دعي إليها ثلاثة أيام فإن صلّى وإلا قتل جاحداً تركها أو غير جاحد) قد سبق شرح هذه المسألة في بابٍ مفردٍ لها ولا خلاف بين أهل العلم في كفر من تركها جاحداً لوجوبها، إذا كان ممن لا يجهل مثله ذلك فإن كان ممن لا يعرف الوجوب كحديث الإسلام والناشئ بغير دار الإسلام أو باديةٍ بعيدةٍ عن الأمصار وأهل العلم لم يحكم بكفره وعرف ذلك وتثبت له أدلّة وجوبها فإن جحدها بعد ذلك كفَر، وأمّا إذا كان الجاحد لها ناشئاً في الأمصار بين أهل العلم فإنّه يكفر بمجرد جحدها، وكذلك الحكم في مباني الإسلام كلّها وهي الزكاة والصيام والحج لأنّها مباني الإسلام، وأدلة وجوبها لا تكاد تخفى إذا كان الكتاب والسنّة مشحونين بأدلّتها، والإجماع منعقدٌ عليها فلا يجحدها إلاّ معاندٌ للإسلام يمتنع من التزام الأحكام غير قابلٍ لكتاب الله تعالى ولا سنّة رسوله ولا إجماع أمّته[٣].

---

(١) حاشية ابن عابدين، ج ٢ ص ٢٩٢.
(٢) المجموع ـ محيي الدين النووي الشافعي ج ٣ ص ١٤.
(٣) المغني ـ عبدالله بن قدامة الحنبلي ج ١٠ ص ٨٥.

وفي المغني أيضاً: ومن اعتقد حلّ شيء أجمع على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه، كلحم الخنزير والزنى وأشباه هذا مما لا خلاف فيه كفر لما ذكرنا في تارك الصلاة، وإن استحلّ قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل فكذلك، وإن كان بتأويلٍ كالخوارج فقد ذكرنا أنّ أكثر الفقهاء لم يحكموا بكفرهم مع استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم وفعلهم لذلك متقربين به إلى الله تعالى، وكذلك لم يحكم بكفر ابن ملجم مع قتله أفضل الخلق في زمنه متقرباً بذلك، ولا يكفّر المادح له على هذا المتمني مثل فعله فإنّ عمرانَ بن حطان قال فيه يمدحه لقتل علي:

يا ضربةً من تقيٍّ ما أراد بها إلاّ ليبلغ عند الله رضوانا
إنّي لأذكره يوماً فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا

وقد عرف من مذهب الخوارج تكفير كثير من الصحابة ومن بعدهم واستحلال دمائهم وأموالهم واعتقادهم التقرب بقتلهم إلى ربّهم ومع هذا لم يحكم الفقهاء بكفرهم لتأويلهم وكذلك يخرج في كل محرم استحل بتأويل مثل هذا، وقد روي أنّ قدامة بن مظعون شرب الخمر مستحلاً لها فأقام عمر عليه الحد ولم يكفّره، وكذلك أبو جندل بن سهيل وجماعة معه شربوا الخمر بالشام مستحلّين لها مستدلّين بقول الله تعالى ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ﴾... الآية، فلم يكفروا وعرفوا تحريمها فتابوا وأقيم عليهم الحد، فيخرج فيمن كان مثلهم مثل حكمهم، وكذلك كل جاهل بشيء يمكن أن يجهله لا يحكم بكفره حتى يعرف ذلك وتزول عنه الشبهة ويستحله بعد ذلك. وقد قال أحمد من قال الخمر حلالٌ فهو كافر يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه وهذا محمولٌ على من لا يخفى على مثله تحريمه لما ذكرنا. فأمّا إن أكل لحم خنزيرٍ أو ميتة، أو شرب خمراً لم يحكم بردته بمجرّد ذلك سواء أفَعَلَه في دار الحرب أو دار

الإسلام، لأنه يجوز أن يكون فعله معتقداً تحريمه كما يفعل غير ذلك من المحرمات[١].

ومثله ما قاله في التقرير والتحبير، قال: وأمّا الفقهية فمنكر الضروري منها كالأركان، أي فرضية الصلاة والزكاة والصوم والحج التي هي الأركان الأربعة للإسلام بعد الشهادتين، وحرمة الزنى والشرب للخمر وقتل النفس المحرمة والربا والسرقة كذلك، أي كافر آثم لتكذيبه الله ورسوله لانتفاء شرط الاجتهاد، وهو كون المجتهد فيه نظرياً فهو إنكار للمعلوم ابتداءً عناداً، ومنكر غيرها أي الضرورية الأصلية القطعية من الفقهية ككون الإجماع حجة، والخبر أي خبر الواحد حجة، والقياس حجة، فهو مخطئ آثم. وقال القرافي وقد خالف جماعة من الأئمة في مسائل كمال المدارك كالإجماع السكوتي والإجماع على الحروب ونحوهما، فلا ينبغي تأثيمه لأنّها ليست قطعية، بخلاف إنكار حجية القرآن والسنّة، فإنّه أي إنكارها كفر ومنكر غيرها أي الضرورية الفرعية الاجتهادية من الفقهية، فالقطع لا إثم، والقطع بنفي الإثم مقيدٌ بوجود شرط حلّه أي الاجتهاد، من عدم كونه في مقابلة قاطع نصٌ أو إجماع، ولا يعبأ أي لا يعتد بتأثيم المخطىء في الاجتهاد في الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية بناء على أن ما من مسألة إلا والحق فيها متعين وعليه دليلٌ قاطعٌ، فمن أخطأه فهو كافرٌ ويفسّق على ما ذكر ابن برهان، ولا يفسّق على ما ذكر الآمدي وغيره عنهم، وإنّما لا يعبأ به لدلالة إجماع الصحابة على نفيه، أي تأثيم المخطىء فيها إذ شاع اختلافهم في المسائل الاجتهادية، ومعلوم أنّ الحقّ ليس مع الجميع، ولم ينقل تأثيمٌ من بعضهم لبعضٍ معينٍ بأن يقول أحد صليت الآخر آثم، ولا

(١) المغني ـ عبدالله بن قدامة الحنبلي ج ١٠ ص ٨٥.

مبهمٌ بأن يقولوا أحدنا آثمٌ، ولو كان أي وجد الإثم للمخطىء لوقع ذكره ولو ذكر لنقل واشتهر ولما لم ينقل تأثيمٌ علم قطعاً عدم الإثم[١].

وقال في الشرح الكبير: (فإن جحد وجوب العبادات الخمس أو شيئاً منها أو أحلّ الزّنى أو الخمر أو شيئاً من المحرمات الظاهرة المجمع على تحريمها لجهلٍ عرف ذلك فإن كان ممن لا يجهل ذلك كفر) وجملة ذلك أنّه قد مضى شرح حكم وجوب الصلاة وغيرها من العبادات الخمس في كتاب الصلاة، ولا خلاف بين أهل العلم في كفر من ترك الصلاة جاحداً لوجوبها إذا كان ممن لا يجهل مثله ذلك، فإن كان ممن لا يعرف الوجوب كحديث الإسلام والناشئ بغير دار الإسلام أو باديةٍ بعيدةٍ عن الأمصار وأهل العلم لم يحكم بكفره وعرف ذلك وثبتت له أدلّة وجوبها، فإن جحدها بعد ذلك كفر، وأمّا إذا كان الجاحد ناشئاً بين المسلمين في الأمصار بين أهل العلم فإنّه يكفّر بمجرد جحدها،وكذلك الحكم في مباني الإسلام كلها، وهي الزكاة والصيام والحجّ لأنّها مباني الإسلام، وأدلّة وجوبها لا تكاد تخفى إذا كان الكتاب والسنة مشحونين بأدلّتها، والإجماع منعقدٌ عليها، فلا يجحدها إلاّ معاندٌ للإسلام، ممتنعٌ من التزام الأحكام، غير قابلٍ لكتاب الله تعالى وسنة رسوله وإجماع الأمّة، وكذلك من اعتقد حلّ شيء أجمع المسلمون على تحريمه، وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه، كلحم الخنزير والزنى الخمر وأشباه هذه مما لا خلاف فيه كفرٌ إذا كان قد نشأ بين المسلمين، وهو ممن لا يجهل مثله ذلك وقد ذكرناه في تارك الصلاة[٢].

---

(١) التقرير والتحبير، محمد بن محمد بن محمد بن سليمان الحنفي ج ٣ ص ٤٠٤.
(٢) الشرح الكبير ـ عبد الرحمن بن قدامة الحنبلي ج ١٠ ص ٧٤.

بل هو المحكي عن ابن حنبل، قال: والردة تحصل بجحد الشهادتين، أو فريضة ظاهرة مجمع عليها كالعبادات الخمس، أو استحلال محرم مشهور أجمع عليه كالخمر والخنزير والميتة والدم والزنى ونحوه، فإن كان ذلك لجهلٍ منه لحداثة عهده بالإسلام، أو لإفاقةٍ من جنون ونحوه لم يكفر وعرف حكمه ودليله،فإن أصرّ عليه كفر، لأنّ أدلة هذه الأمور الظاهرة ظاهرةٌ في كتاب الله وسنة رسوله، فلا يصدر إنكارها إلاّ من مكذّبٍ لكتاب الله وسنّة رسوله(١).

ولهذا لما حكي عن أحمد كلامٌ مطلقٌ في أنّ من قال الخمر حلالٌ فهو كافرٌ، حمله ابن قدامة على من لا يخفى تحريمه على مثله(٢).

ومثلهم في (كشّاف القناع): (وإن جحد وجوب العبادات الخمس) المذكورة في حديث: بُنِيَ الإسلام على خمس. (أو) جحد (شيئاً منها) أي من العبادات الخمس (ومنها الطهارة) من الحدثين كفر (أو) جحد (حل الخبز واللحم والماء أو أحل الزنى ونحوه) كشهادة الزور واللواط (أو) أحل (ترك الصلاة أو) جحد (شيئاً من المحرمات الظاهرة المجمع على تحريمها كلحم الخنزير والخمر وأشباه ذلك، أو شكّ فيه، ومثله لا يجهله) كالناشئ في قرى الإسلام (كفر) لأنه مكذّب لله ولرسوله وسائر الأمّة (وإن استحل قتل المعصومين وأخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل كفر) لأنّ ذلك مجمَعٌ على تحريمه معلومٌ بالضرورة (وإن كان) استحلاله ذلك (بتأويل كالخوارج لم يحكم بكفرهم، مع استحلالهم دماء المسلمين وأموالهم متقربين بذلك إلى الله تعالى وتقدم) الكلام عليهم (في المحاربين) صوابه في قتال أهل البغي(٣).

---

(١) الكافي في فقه ابن حنبل ج ٤ ص ١٥٦.
(٢) الشرح الكبير ـ عبد الرحمن بن قدامة ج ١٠ ص ٧٧.
(٣) كشاف القناع ـ البهوتي الحنبلي ج ٦ ص ٢١٩ الحنبلي.

وهكذا قال البكري الدمياطي: (وقوله: معلومٌ من الدين بالضرورة) أي معلومٌ من أدلة ديننا علماً يشبه الضروري الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال بحيث استوى في معرفته العامة والخاصة. (قوله: من غير تأويل) متعلّقٌ بجحد، أي جحدٍ من غير تأويل: أي أو بتأويلٍ قطعيٌ بالبطلان.. قوله: (وبخلاف المعذور) محترز قيد ملحوظ. أي وجحد مجمعٌ عليه من غير عذر، وكان الأولى التصريح به (قوله: كمن قرب عهده بالإسلام) تمثيل للمعذور، ومثله من نشأ ببادية بعيدةٍ عن العلماء[١].

وبالجملة فالظاهر أنّ إنكار السببية المستقلة هو المشهور بين علماء المسلمين سنةً وشيعة، ونكتفي بهذا المقدار من ذكر الشواهد وعليك بالتتبع، ولو فعلت فستجد أكثر مما نقلنا. فلا تغترّ بما يقوله بعض المتفقهة من أنّ إنكار الضروري سبب مستقل للكفر فتجترئ على دماءٍ محترمةٍ وأموالٍ محترمةٍ وأعراضٍ محترمة.

## البحث في منكر الإجماع:

هل إنكار ما أجمع عليه العلماء سببٌ مستقلٌ أيضاً للحكم بكفر المنكر، أم هو كسابقه يرجع الكفر فيه إلى كون الإنكار عن تكذيبٍ، أو عدم تصديقٍ، فلا موضوعية لكون الحكم مجمعاً عليه. وإذا كان إنكار الضروري غير موجبٍ للكفر بعنوانه ما لم يكن عن تكذيبٍ فبالأولى إنكار حكم مجمَعٍ عليه، لأنّ الإجماع في أحسن أحواله وجهٌ لكون الحكم المنكَر ضرورياً، ولن يكون حال منكر المجمع عليه أسوأ من منكر الضروري الذي قد يثبت بالتواتر.

وإنّما يبحث عن حكم منكر ما أجمعوا عليه، بناءً على أنّ إنكار

(١) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي الشافعي ج ٤ ص ١٥٢.

الضروري سببٌ مستقلٌ للحكم بالكفر الاعتقادي، إذ يطرح حينئذ سؤالٌ عما إذا كان هذا هو حال حكم المنكر المجمع عليه؟.

أما عند علماء الإمامية، فلم يذكر أحدٌ منهم هذا الاحتمال في إنكار المجمع عليه، وبالتالي فإنّ هذا البحث ساقطٌ عندهم. نعم لو أنكر المجمع عليه، مع علمه بأنّ هذا الحكم المجمع عليه ثابتٌ في الشريعة لجرى عليه ما سبق، أمّا إنكاره الحكم لتخطئته دعوى الإجماع، أو لتخطئته المجمعين، وعدم حجية الإجماع عنده، أو لأيِّ سببٍ آخر حال بينه وبين العلم بالحكم، فهذا لا يوجب التكفير عند علماء الإمامية قطعاً.

ولكن اشتهر هذا البحث عند علماء أهل السنة، ولننقل نماذج من كلامهم في هذا الشأن نختم به هذا البحث:

يظهر من صاحب المنثور، أنّ جاحد المجمع عليه كافر، مع أنّه قد لا يكون من الضروريات، لكنّه استدرك في محلٍّ آخر، فقال: أطلق كثيرٌ من أئمتنا القول بتكفير جاحد المجمع عليه، قال النووي: وليس على إطلاقه، بل من جحد مجمعاً عليه فيه نص، وهو من أمور الإسلام الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعوام، كالصلاة والزكاة ونحوه فهو كافر، ومن جحد مجمعاً عليه لا يعرفه إلاّ الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب وغيره من الحوادث المجمع عليها فليس بكافر. قال: ومن جحد مجمعاً عليه ظاهراً لا نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف. ونقل الرافعي في باب حدّ الخمر عن الإمام أنّه لم يستحسن إطلاق القول بتكفير مستحل الإجماع، وقال كيف نكفّر من خالف الإجماع ونحن لا نكفّر من رد أصل الإجماع وإنما نبدعه ونضلله، وأول ما ذكره الأصحاب على ما إذا صدق المجمعين على أنّ التحريم ثابتٌ في الشّرع ثم حلّله فإنّه يكون ردّاً للشرع. وقال ابن دقيق العيد أطلق بعضهم أنّ مخالف الإجماع يكفّر، والحقّ أنّ المسائل الإجماعية تارةً يصحبها التواتر عن صاحب الشرع

كوجوب الخمس، وقد لا يصحبها، فالأول يكفّر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع، قال وقد وقع في هذا الزمان ممّن يدّعي الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة، فظنّ أنّ المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع، وأخذ من قول من قال إنّه لا يكفّر مخالف الإجماع أن لا يكفر المخالف في هذه المسألة وهذا الكلام ساقط بالمرّة، لأنّ حدوثَ العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع، فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر لا بسبب مخالفة الإجماع[١].

وقال السيوطي: ضابط منكر المجمع عليه أقسام: أحدها ما نكفّره قطعاً، وهو ما فيه نصٌّ وعلمٌ من الدين بالضرورة بأن كان من أمور الإسلام الظاهرة الّتي يشترك في معرفتها الخواص والعوام، كالصلاة والزكاة والصوم والحج وتحريم الزنى ونحوه. الثاني: ما لا نكفّره قطعاً، وهو ما لا يعرفه إلا الخواصّ، ولا نصّ فيه، كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف. الثالث: ما يكفّر به على الأصحّ، وهو المشهور المنصوص عليه الذي لم يبلغ رتبة الضرورة، كحلّ البيع المنصوص على ما صححه النووي. الرابع: ما لا يكفّر به على الأصح، وهو ما فيه نصّ لكنّه مشهور، كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصُلب[٢].

وقال ابن عابدين، وهو يتحدث عن بعض المسائل: وهذا موافقٌ لما قدمناه عنه من أنّه يكفّر بإنكار ما أجمع عليه بعد العلم به، ومثله ما في نور العين عن (شرح العمدة) أطلق بعضهم أنّ مخالف الإجماع يكفّر، والحقّ أنّ المسائل الإجماعية تارةً يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها، فالأول يكفّر جاحده لمخالفته التواتر لا لمخالفته الإجماع اهـ. ثم نقل في (نور العين) عن رسالة الفاضل الشهير حسام جلبي

---

(١) المنثور ج ٣ ص ٨٦.

(٢) الأشباه والنظائر، للسيوطي ج: ١ ص: ٤٨٨. وفي صحة القسم الثالث مستقلاً عن أول بحث.

من عظماء علماء السلطان سليم بن بايزيد خان ما نصّه: إذا لم تكن الآية أو الخبر المتواتر قطعيّ الدلالة أو لم يكن الخبر متواتراً، أو كان قطعياً لكن فيه شبهة، أو لم يكن الإجماعُ إجماعَ الجميع، أو كان ولم يكن إجماعَ الصحابة، أو كان ولم يكن إجماعَ جميع الصحابة، أو كان إجماعَ جميع الصحابة ولم يكن قطعياً بأن لم يثبت بطريق التواتر، أو كان قطعيًّا لكن كان إجماعاً سكوتياً، ففي كلٍّ من هذه الصور لا يكون الجحود كفراً، يظهر ذلك لمن نظر في كتب الأصول، فاحفظ هذا الأصل فإنّه ينفعك في استخراج فروعه حتى تعرف منه صحة ما قيل، إنّه يلزم الكفر في موضع كذا، ولا يلزم في موضع آخر. انتهى[١].

وقال النووي: قوله: إنّ جاحد المجمع عليه يكفّر، ليس على إطلاقه، بل الصواب فيه تفصيلٌ سبق بيانه في باب تارك الصلاة عقب كتاب الجنائز، ومختصره أنّه إن جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الإسلام ضرورة، كفرِ إن كان فيه نص، وكذا إن لم يكن فيه نصٌّ في الأصحّ، وإن لم يعلم من دين الإسلام ضرورةً بحيث لا يعرفه كلّ المسلمين، لم يكفّر. والله أعلم[٢].

وقال الشربيني في (المغني)، وهو يتحدث عن موارد التكفير، تبعاً للمصنّف الّذي يشرحه: (أو حلّل محرّماً بالإجماع) كالزنى واللواط والظلم وشرب الخمر، ومن هذا لو اعتقد حقّية المكس، ويحرم تسميته حقّاً. قال الرافعي: ولم يستحسن الإمام إطلاق القول بتكفير من خالف حكم الإجماع، ونحن لا نكفّر من ردّ أصل الإجماع وإنّما نبدعه ونضلله، وأجاب الزنجاني عن ذلك بأنّ مستحلّ الخمر لا يكفّر من حيث إنّه خالف الإجماع فقط بل لأنّه خالف ما ثبت ضرورةً أنّه من دين محمدٍ ﷺ،

---

(١) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين الحنفي ج ٤ ص ٤٠٧.

(٢) روضة الطالبين ـ محيي الدين النووي الشافعي ج ٧ ص٢٨٤.

والإجماع والنصّ عليه. وقال ابن دقيق العيد: الحقّ أنّ المسائل الإجماعية إن صحبها التواتر كالصلاة كفّر منكرها لمخالفة التواتر لا لمخالفة الإجماع، وإن لم يصحبها التواتر لا يكفر، (وعكسه) بأن حرّم حلالاً بالإجماع كالبيع والنكاح، أو نفى وجوب مجمعٍ عليه، كأن نفى وجوب ركعةٍ من الصلوات الخمس، (أو عكسه) بأن اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع، كزيادة ركعةٍ من الصلاة المفروضة، أو وجوب صوم يومٍ من شوال[١].

ثم قال: لو قال أو نفى مشروعية مجمعٍ عليه لشمل إنكار المجمع على ندبه، فقد صرح البغوي في (تعليقه) بتكفير من أنكر مجمعاً على مشروعيته من السنن كالرواتب وصلاة العيدين، وهو لأجل تكذيب التواتر، ويتعين فيما ذكر أن يكون الحكم المجمع عليه معلوماً من الدين بالضرورة وإن لم يكن فيه نصٌّ، بخلاف ما لا يعرفه إلا الخواصُّ وإن كان فيه نصٌّ كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصّلب، وتحريم نكاح المعتدة فلا يكفّر منكره للعذر بل يعرّف الصواب ليعتقده، وظاهرُ هذا أنّه لو كان يعرفه أنّه يكفر إذا جحده، وظاهر كلامهم أولاً أنّه لا بدّ أن يعرفه الخاصّ والعامُّ، وإلا فلا يكفّر، وهذا هو الظاهر، وأن يكون المحلّل والمحرّم والنّافي والمثبت ممن لا يجوز خفاؤه عليه بخلاف غيره كمن قرّب عهده بالإسلام أو نشأ بعيداً عن العلماء[٢].

وقال البكري الدمياطي، وهو من علماء الشافعية، في مقام تعداد موارد التكفير تبعاً للمصنف الذي يشرحه: قوله: (وجحد مجمع عليه)، أي إنكار ما أجمع على إثباته أو على نفيه فدخل فيه جميع الواجبات المجمع عليها وجميع المحرمات كذلك، ودخل أيضاً القرآن، فمن أنكر وجوب شيء من الواجبات كالصلاة والصوم، أو حرمة شيء من المحرمات

---

(١) مغني المحتاج ـ محمد بن الشربيني الشافعي ج ٤ ص ١٣٥.
(٢) المصدر السابق ص ١٣٦.

المجمع عليها كالزنى واللواط وشرب الخمر، أو أنكر شيئاً من القرآن، ولو آيةً، كفَّر بذلك، وسبب التكفير به ـ كما في التحفة ـ أنّ في إنكار ما هو معلومٌ من الدين بالضرورة تكذيباً للنبي ﷺ. قوله (وإن لم يكن فيه نص) غاية في تكفير جاحدِ مجمعٍ عليه: أي يكفَّر به، وإن لم يكن لهذا المجمع عليه نصٌّ من القرآن أو السنة كالإجماع السكوتي.. قوله: بخلاف مجمع عليه الخ) محترز قوله معلوم من الدين بالضرورة. (وقوله: لا يعرفه إلا الخواص) أي دون العوام. قال ع ش: ظاهره وإن علمه ثم أنكره وهو المعتمد. وفي (شرح البهجة) لشيخ الإسلام ما يخالفه. انتهى. قوله: (كاستحقاقه بنت الابن السدس) تمثيل للمجمع عليه الذي لا يعرفه إلا الخواصّ: أي فمن جحده لا يكفر به. قوله: (وكحرمة نكاح المعتدة) أي فمن جحدها لا يكفَّر. قال ع ش: أي مع اعترافه بأصل العدة، وإلاّ فإنكار العدة من أصلها كفرٌ لثبوته بالنص وعلمه بالضرورة. اهـ. (قوله: وبخلاف المعذور) محترز قيد ملحوظ. أي وجحد مجمع عليه من غير عذر وكان الأولى التصريح به (قوله: كمن قرب عهده بالإسلام) تمثيل للمعذور، ومثله من نشأ ببادية بعيدة عن العلماء[١].

وقال الآمدي في الإحكام: اختلفوا في تكفير جاحد الحكم المجمع عليه فأثبته بعض الفقهاء وأنكره الباقون مع اتفاقهم على أنّ إنكار حكم الإجماع موجب للتكفير والمختار إنما هو التفصيل، وهو أنّ حكم الإجماع إما أن يكون داخلاً في مفهوم اسم الإسلام كالعبادات الخمس، ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، أو لا يكون كذلك كالحكم بحلّ البيع وصحة الإجازة ونحوه، فإن كان الأول فجاحده كافرٌ لمزايلة حقيقة الإسلام له، وإن كان الثاني فلا[٢].

(١) إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٢.
(٢) الإحكام لأبي الحسن الآمدي ج ١ ص ٣٤٤.

وقال ابن دقيق في (شرح عمدة الأحكام): وقد اختلف الناس في التكفير وسببه حتى صنّف فيه مفرداً، والذي يقع النظر في هذا أن مآل المذهب هل هو مذهب أو لا؟. والحقّ أنّه لا يكفّر أحدٌ من أهل القبلة إلاّ بإنكار متواترٍ من الشريعة عن صاحبها فإنّه حينئذ يكون مكذّباً للشرع، وليس مخالفة القواطع مأخذاً للتكفير وإنّما مأخذه مخالفة السمعية القطعية طريقاً ودلالة وعبر بعض أصحاب الأصول عن أنّ من أنكر طريق إثبات الشرع لم يكفر، كمن أنكر الإجماع ومن أنكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لأنّه مكذّب. . فالمسائل الإجماعية تارةً يصحبها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع كوجوب الصلاة مثلاً وتارة لا يصحبها التواتر، فالقسم الأول يكفّر جاحده لمخالفته المتواتر لا لمخالفته الإجماع، والقسم الثاني لا يكفّر به وقد وقع في هذا المكان من يدّعي الحذق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة فظن أنّ المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع، وأخذ من قول من قال إنه لا يكفّر مخالف الإجماع أن لا يكفر هذا المخالف في هذه المسألة، وهذا كلامٌ ساقطٌ بالمرّة إما عن عمى في البصيرة أو تعامٍ، لأنّ حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة، فيكفّر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر لا بسبب مخالفته الإجماع[1].

وقال الرازي: جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفّر، خلافاً لبعض الفقهاء. لنا أن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدةً للعلم، فما تفرع عليها أولى أن لا يفيد العلم بل غايته الظنّ، ومنكر المظنون لا يكفر بالإجماع، وأيضاً فبتقدير أن يكون أصل كون الإجماع حجةً معلوماً لا مظنوناً، لكنّ العلم داخلٌ في ماهية الإسلام، وإلاّ لكان من الواجب على الرسول ﷺ أن لا يحكم بإسلام أحد إلا إذا أقرّ أن الإجماع حجة، ولما لم يفعل ذلك بل لم

(١) شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق ج ٤ ص ٧٦.

يذكر هذه المسألة صريحاً طول عمره ﷺ، علمنا أنّ العلم به ليس داخلاً في ماهية الإسلام، وإذا لم يكن العلم بأصل الإجماع معتبراً في الإسلام وجب أن لا يكون العلم بتفاريعه داخلاً فيه(١).

## رأي ابن تيمية في ضوابط التكفير:

ننهي هذا البحث ببيان كلام لابن تيمية في ضوابط التكفير، يوافق ما هو المشهور من عدم تكفير إلاّ من كان مكذباً، ننقله هنا ليكون حجة لنا عليه فيما نتابعه عليه لاحقاً عندما يتصدى لتكفير قوم متناسياً ما قاله هنا: قال: . . لكنّ هذه المسألة متعلقة بتكفير أهل الأهواء والناس مضطربون في هذه المسألة، وقد حكي عن مالك فيها روايتان، وعن الشافعي فيها قولان، وعن الإمام أحمد أيضاً فيها روايتان، وكذلك أهل الكلام، فذكروا للأشعرى فيها قولان، وغالب مذاهب الأئمة فيها تفصيل، وحقيقة الأمر في ذلك أنّ القول قد يكون كفراً فيطلق القول بتكفير صاحبه، ويقال من قال كذا فهو كافر، لكنّ الشخص المعيّن الّذي قاله لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة التي يكفر تاركها. . وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد يكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ فإنّ الله يغفر له خطأه كائناً ما كان، سواءً أكان في المسائل النظرية أو العملية، هذا الذي عليه أصحاب النبي ﷺ وجماهير أئمة الإسلام. . ولكنّ المقصود هنا أنّ مذاهب الأئمة مبنيةٌ على هذا التفصيل بين النوع فتكون، ولهذا حكت طائفة عنهم الخلاف في ذلك ولم يفهموا غور قولهم، فطائفة تحكي عن أحمد في تكفير أهل البدع روايتين مطلقاً حتى تجعل الخلاف في تكفير المرجئة

---

(١) المحصول ج ٤ ص ٢٩٧.

والشيعة المفضلة لعلي، وربّما رجحت التكفير والتخليد في النار، وليس هذا مذهب أحمد ولا غيره من أئمة الإسلام، بل لا يختلف قوله أنّه لا يكفّر المرجئة الذين يقولون «الإيمانُ قولٌ بلا عمل»، ولا يكفّر من يفضل عليّاً على عثمان، بل نصوصه صريحةٌ بالامتناع من تكفير الخوارج والقدرية وغيرهم، وإنّما كان يكفّر الجهمية المنكرين لأسماء الله وصفاته، لأنّ مناقضة أقوالهم لما جاء به الرسول ظاهرةً بينة، ولأنّ حقيقة قولهم تعطيل الخالق وكان قد ابتلى بهم حتى عرف حقيقة أمرهم وأنه يدور على التعطيل، وتكفير الجهمية مشهورٌ عن السلف والأئمة، لكن ما كان يكفر أعيانهم فإنّ الّذي يدعو إلى القول أعظم من الذي يقول به، والذي يعاقب مخالفه أعظم من الّذي يدعو فقط والّذي يكفّر مخالفه أعظم من الذي يعاقبه، ومع هذا فالّذين كانوا من ولاة الأمور يقولون بقول الجهمية إنّ القرآن مخلوقٌ، وإنّ الله لا يرى في الآخرة وغير ذلك، ويدعون الناس إلى ذلك ويمتحنونهم ويعاقبونهم إذا لم يجيبوهم ويكفرون من لم يجبهم حتى أنّهم كانوا إذا أمسكوا الأسير لم يطلقوه حتى يقر بقول الجهمية إنّ القرآن مخلوقٌ وغير ذلك، ولا يولون متولّياً، ولا يعطون رزقاً من بيت المال إلاّ لمن يقول ذلك، ومع هذا فالإمام أحمد رحمه الله تعالى ترحّم عليهم واستغفر لهم لعلمه بأنّهم لم يبين لهم أنّهم مكذّبون للرسول ولا جاحدون لما جاء به، ولكن تأوّلوا فأخطأوا، وقلّدوا من قال لهم ذلك، وكذلك الشافعي لما قال لحفص الفرد حين قال «القرآن مخلوق» كفرت بالله العظيم، بيّن له أنّ هذا القولَ كفرٌ، ولم يحكم بردة حفص بمجرد ذلك لأنّه لم يتبيّن له الحجة التي يكفر بها، ولو اعتقد أنّه مرتدٌ لسعى في قتله، وقد صرح في كتبه بقبول شهادة أهل الأهواء والصلاة خلفهم، وكذلك قال مالك رحمه الله والشافعي وأحمد في القدري «إن جحد علم الله كفر»، ولفظ بعضهم ناظروا القدرية بالعلم فإن أقروا به خصموا، وإن جحدوه كفروا. وسئل أحمد عن القدري هل يكفر فقال «إن جحد العلم كفر»

وحينئذ فجاحد العلم هو من جنس الجهمية، وأمّا قتل الداعية إلى البدع فقد يقتل لكف ضرره عن الناس كما يقتل المحارب، وإن لم يكن في الأمر نفسه كافراً، فليس كلّ من أمر بقتله يكون قتله لردته، وعلى هذا قتل غيلان القدري وغيره قد يكون على هذا الوجه[1].

(١) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج: ٢٣ ص: ٣٤٥.

## الفصل الثالث

# نماذج تكفير
# نسي أهله أصوله

## البحث الأول:

# نماذج تكفير بسبب قول ما

ونذكر هنا جملة من النماذج، الّتي كفّر فيها بعض المسلمين مسلمين آخرين لاختيارهم رأياً ما، أو لقولهم قولاً ما. نكتفي بذكر نماذج تتعلق بالقرآن الكريم، وبصفات الله تعالى، وسيأتي مزيدٌ من النماذج عندما نتحدث عن التكفير الذي قد يطال مذهباً بأكمله، لتبنّيه بعض الآراء والأقوال.

**أما ما يتعلق بالقرآن الكريم:**

فقد ظهرت مجموعة آراء، كان بالإمكان حصر النقاش فيها في دائرة صحة الرأي وخطئها، إلاّ أنّ قوماً من المسلمين كانوا يسارعون في تكفير أصحاب تلك الآراء. نذكر على سبيل المثال مجموعة آراء وأقوال خضعت لهذا التجاذب:

### القول بخلق القرآن:

وقد ابتلي بهذه المسألة، على حدّ تعبير فتح القدير، كثير من أهل العلم والفضل في عصر المأمور والمعتصم والواثق بالله، وقد عانى من جرائها كلٌّ من القائلين بالقدم والحدوث، فقد تعرض الإمام أحمد بن حنبل للضرب الشديد والحبس الطويل، وضرب بسببها عنق محمد بن نصر الخزاعي، وصارت فتنةً عظيمةً في ذلك الوقت وما بعده. ولقد أطنب

الكثيرون في البحث في هذه القضية والاحتجاج لكل طرف من الطرفين. وكان رأي الشوكاني أنّ أئمة السنّة قد امتنعوا عن القول بحدوث القرآن وخلقه، واعتبره موقفاً مصيباً، لكنّه خطّأهم إذ جزموا بالقول بقدمه، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى حدّ تكفير من قال بالحدوث، حتى تجاوز بعضهم إلى حدّ تكفير من قال: «لفظي في القرآن مخلوق»، بل تجاوز آخرون عن ذلك إلى حد تكفير من توقف في المسألة، ولم يجزم بأي رأيٍ من الرأيين. وكان رأي الشوكاني الوقف، باعتبارها مسألة استجدت في وقت المحنة، ولم يكن لدى السلف الصالح أيّ قولٍ فيها، إضافةً لما في الوقف من السلامة عن تكفير طوائفٍ من عباد الله[١].

إلى هذا الرأي ذهب صاحب (اجتماع الجيوش الإسلامية)، قال: «ومن زعم أنّ القرآن مخلوقٌ فهو كافر بالله العظيم كفراً ينقل عن الملّة، ومن شكّ في كفره ممن يفهم ولا يجهله فهو كافر»[٢].

وقد اشتهر عن ابن حنبل قوله بقدم القرآن، ولأجل هذا القول عانى من الخلافة العباسية آنذاك، وكان يقول: «الدار إذا ظهر فيها القول بخلق القرآن والقدر وما يجري مجرى ذلك فهي دار كفر»[٣]. ورأي ابن حنبل هو المشهور عن الحنابلة، فقال بعضهم: «فلو قلّد في القول بخلق القرآن فسق ويكفّر مجتهدهم الداعية»[٤]، والتمييز بين المقلد والمجتهد لقاعدة اقرّوها هي أن من قلّد مجتهداً يكفّر ببدعته يحكم بفسقه. وقد وصف الرازي كلام الحنابلة حول القرآن ولفظه، أنّهم «أخس من أن يذكروا في زمرة العقلاء»، حاكياً عن الأشاعرة قولهم بأنّ الألفاظ مخلوقة[٥].

---

(١) فتح القدير ج: ٣ ص: ٣٩٧.
(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ج: ١ ص: ١٤٥.
(٣) اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل ج: ١ ص: ٣٠٥.
(٤) كشاف القناع ـ البهوتي الحنبلي، ج: ٦ ص: ٤٢٠.
(٥) صحيح شرح العقيدة الطحاوية ـ حسن بن علي السقاف ص ٢٩٤ نقلاً عن تفسير الرازي ج ١٤ ص١٨٨.

وقد كانت لابن حنبل صحبة مع الحافظ الكرابيسي، فلمّا خالفه في الرأي بالقرآن تحوّلت الصداقة إلى عداوة، فكان كلّ منهما يطعن على الآخر. وكان رأي الكرابيسي، والبخاري[١]، وداود بن علي، والحارث بن أسد المحاسبي، وآخرين أنّ القرآن الذي تكلم به الله غير مخلوق لكن تلاوة التالي وكلامه بالقرآن كسب له وفعل له وذلك مخلوق، وأنّه حكاية عن كلام الله، وليس هو القرآن الذي تكلّم الله به[٢]. وهو ما اختاره الذهبي في سير الأعلام عندما ترجم للكرابيسي[٣]. وقد حكى الذهبي هذا القول عن مسلم وأنّه لم يكن يظهره[٤].

ونقل هذا القول عن الشافعي أيضاً[٥]، إلاّ أنّ أصحابه اختلفوا في تفسير التكفير، فجمهور أصحابه تأوّلوه على كفران النعمة كما قاله النووي وغيره[٦].

وقد خالف في ذلك بعض المالكية، فهم رغم موافقتهم على أنّ القرآن غير مخلوق وغير حادث، إلا أنّهم رجحوا عدم تكفير من ينكر ذلك لتأويلٍ ما، إذ ليس الجهل بها جهلاً بالله تعالى[٧]. إلاّ أنّ المحكيَّ عن مالكٍ القول بكفر من قال بأنّ القرآن مخلوق، وفي بعض تعبيراته: «كافرٌ بالله العظيم»[٨].

---

(١) فتح الباري ـ ابن حجر ج ١٣ ص ٤١٠.
(٢) صحيح شرح العقيدة الطحاوية ـ حسن بن علي السقاف ص ٢١٦، نقلاً عن كتاب الانتقاء للحافظ ابن عبد البر ص ١٠٦.
(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي ج ١٢ ص ٨٢.
(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي ج ١٢ ص ٥٧٢.
(٥) السنن الكبرى ـ البيهقي ج ١٠ ص ٤٣ وص ٢٠٦.
(٦) كتاب التقرير والتحبير الحنفي والسنن الكبرى ـ البيهقي ج ١٠ ص ٢٠٧.
(٧) الفواكه الدواني ج ١ ص ٨٤.
(٨) السنن الكبرى ـ البيهقي ج ١٠ ص ٢٠٦.

وحكي عن أبي حنيفة ذهابه إلى ما قاله الكرابيسي ومن وافقه في ذلك[١].

وممن رفض تكفير القائل بحدوث القرآن الجرجاني في (شرح المواقف)، كما سيأتي نقل كلامه عند البحث عن تكفير المعتزلة.

وفي مقابل هؤلاء، قومٌ من المعتزلة ذهبوا إلى تكفير القائل بقدم القرآن، كما حكاه الجرجاني عن النظام[٢]، بل هو المشهور بينهم إذ إنّ سبب تعرض ابن حنبل للضرب أنّه ضرب حتى يتوب من مقالته، فكأنهم حكموا بردته، وكانت لهم الحظوة عند المأمون فكان يجري آراءهم في الجانب العقائدي، ويرتب آثاره، وإنّ المأمون هو الذي أظهر القول بخلق القرآن[٣]. وبقي الأمر كذلك حتى جاء المتوكل فأنهى المحنة وأمر بإحياء السنّة[٤].

وقد ذكر كلّ طرفٍ أدلةً على قوله ورأيه، منها ما هو من القرآن، ومنها ما هو من السنّة، ومنها ما هو من أدلة العقل. ولا يعنينا البحث هنا في تلك الأدلة، وتقييمها، إنّما الذي يعنينا أنّ التكفير هاهنا قد خرج عن ضوابطه المتسالَم عليها، فإنّ من يكفّر القائل بخلق القرآن يرى أنّ ذلك مستلزمٌ لكون الله تعالى حادثاً، فكأنّ هذه الملازمة عند منكر ذلك كافيةٌ في تكفير من اختار ذلك القول، مع أنّ القائل نفسه لا يعترف بتلك الملازمة، ولديه أدلته عليها، فلو كانت أدلة خطأً لكانت شبهات تمنع من الحكم بتكفيره.

---

(١) صحيح شرح العقيدة الطحاوية ـ حسن بن علي السقاف ص ٢٨٦ نقلا عن الانتقاء للحافظ ابن عبد البر ص ١٠٦.
(٢) شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني ص ٣٨١.
(٣) تاريخ الطبري، ج ٧ ص ١٨٨.
(٤) فتح الباري ـ ابن حجر ج ١٣ ص ١٠٣.

فالتكفير هنا لم تحفظ فيه الأصول الموضوعية لذلك، سواء من كفّر القائل بالحدوث، أو كفّر القائل بالقدم. ومن هنا تحرز كثيرون عن التكفير، مثل الأزهري عندما سئل عمن يقول بخلق القرآن: أنسميه كافراً؟ فقال: الّذي يقوله كفر، فأعيد عليه السؤال ثلاثاً ويقول مثل ما قال: ثم قال في الآخر: قد يقول المسلم كفراً.

وقد أحسن ابن حجر في قوله: «والمحفوظ عن جمهور السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق فيه، والاقتصار على القول بأنّ القرآن كلام الله، وأنّه غير مخلوق ثم السكوت عما وراء ذلك»[١].

## تكفير من قال بتحريف القرآن:

وهذا القول هو المشهور عند علماء السنّة، ولكنّه مردودٌ عند علماء الإمامية، الذين يتهمهم جملة من علماء السنة خاصة أتباع ابن تيمية بأنّهم قائلون بتحريف القرآن، مع أنّ هذا القول خلاف المشهور عند الإمامية، وإنّما قال به شرذمة قليلةٌ من المحدثين الذين أخطأوا في فهم هذه المسألة، واشتبهوا في تفسير جملةٍ من الروايات التي وردت عن الأئمة عليهم السلام إذ ظنوها في مقام بيان أنّ بعض الآيات قد تم تحريفها وحذف بعض الكلمات منها، خاصةً ما يتعلق منها بولاية الإمام علي عليه السلام.

واعلم أن تحريف القرآن تارةً يكون تحريفاً لفظياً، وأخرى تحريفاً معنوياً. أما التحريف اللفظيّ، فتارةً يكون بالزيادة وتارةً يكون بالنقيصة. أمّا التحريف المعنوي فهو تحريف معنى الآية وتفسيرها على غير ما أنزلت فيه. أمّا التحريف اللفظي بالزيادة فهو مما لم يقل به أحد. أمّا التحريف

(١) فتح الباري ـ ابن حجر ج ١٣ ص ٣٨١.

بالنقيصة فهو الّذي ينسب إلى قلةٍ قليلةٍ من علماء الإمامية، أريد إيهام المذاهب الأخرى أنّه هو قول الإمامية طرّاً، مظهرين أصحاب تلك الأقوال الشاذة على أنّهم علماء الطراز الأول في المذهب الإماميّ، زاعمين أنّ من ينكر القول بالتحريف فإنّما ينكره بلسانه تقيةً لا غير. وقد أخطأوا فيما نسبوه إلى علماء الإمامية، ويفترون عليهم الكذب في كلّ ذلك، وبعضهم يصرّ على هذا الافتراء. ولم يذهب إلى ذلك إلاّ قلةٌ قليلةٌ من علماء الإمامية الّذين كما أشرنا اشتبهوا في فهم تلك الأحاديث التي رويت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وما علموا أنّ تلك الروايات كانت فقط بصدد بيان التحريف المعنوي الذي ارتكبه بعض المنحرفين عن أهل البيت عليهم السلام، فحرّفوا نزول آياتٍ نزلت في علي عليه السلام فزعموا نزولها في غيره، أو آيات ذمٍ نزلت في غير علي عليه السلام فزعموا أنّها نزلت فيه. وكانت تلك الروايات بصدد تفسير تلك الآيات، وبيان معناها الذي حرّفت عنه، فقد تضيف بعض تلك الروايات إضافات تفسيريةً على سبيل شرح المزج، فاشتبه أولئك الذين لم تتجاوز أفهامهم حدود الألفاظ، ولم يعوا أنّ ما يذكر على سبيل المزج لا يعني أنّها آيةٌ قرآنية، إذ التفكيك بين الآية وشرحها في المتن المكتوب ليس كالتفكيك في اللفظ المسموع. وهم لمّا لم يميزوا بين مقام الكتابة ومقام اللفظ، ظنّوا أنّ ما أضيف من تفسيرٍ هو جزءٌ محذوفٌ من الآيات، فوقعوا في شبهة التحريف، وليس الأمر كذلك قطعاً. وعلى كلّ حالٍ فلسنا هنا في مقام بيان وجوه الخطأ التي وقع فيها القائلون بالتحريف، وقد أطنب علماء الإمامية في أصول الفقه في بحث هذه النقطة وبيان فسادها، وهي كتبٌ خاصةٌ بالإمامية لا يطلع عادة عليها أهل المذاهب الأخرى، فقد كانت مطبوعةً بالطباعة الحجرية.

إلاّ أنّ الّذي تجدر الإشارة إليه هو أنّ القول بالتحريف بمعنى حذف

بعض آيات القرآن الكريم ليس من مختصات الإمامية، فقد ذهب قوم من علماء أهل السنة إلى أنّ بعض السور القرآنية قد نقصت عما كانت عليه، وأنّ هناك سوراً قد اختفت، وإليك نماذج مما اختلفوا فيه:

فقد اختلفوا في سورة الليل، هل الآية فيها: ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾، أم الآية: «والذكر والأنثى» بإضافة واو إلى الذكر وحذف وما خلق[١].

ورووا عن السيدة عائشة أنّ من القرآن قوله تعالى: «حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين»[٢]. وعن السيدة حفصة مثل ذلك[٣]. لكن في سنن البيهقي بسنده عن البراء بن عازب أنّ الآية كانت تُقرأ مع وصلاة العصر ثم نُسخت فصارت ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[٤]. إلاّ أنّ مقتضى ما روي عن السيدتين عائشة وحفصة أنهما أثبتتا تلك الزيادة في مصحفيهما بعد وفاة الرسول ﷺ.

وروى أبو نعيم بسنده عن ابن عمر أنّ رجلاً تلا عند عمر هذه الآية ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ﴾، قال: فقال عمر أعدها علي، وثب كعب فقال يا أمير المؤمنين أما أن عندي تفسير هذه الآية قرأتها قبل الإسلام، قال فقال هاتها يا كعب، فإن جئت بها كما سمعتها من رسول الله ﷺ صدقناك وإلا لم ننظر فيها، فقال إني قرأتها قبل الإسلام: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ في الساعة الواحدة عشرين ومائة مرة، فقال عمر هكذا سمعتها من رسول الله ﷺ[٥].

---

(١) صحيح البخاري ج ٦ ص ٨٤، وج ٧ ص ١٣٩.
(٢) التمهيد لابن عبد البر ج ٤ ص ٢٧٣ وسنن البيهقي ج ١ ص ٤٦٢ ثم قال: رواه مسلم في الصحيح.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ج ٤ ص ٢٨٠ وسنن البيهقي ج ١ ص ٤٦٢.
(٤) سنن البيهقي ج ١ ص ٤٥٩.
(٥) حلية الأولياء لأبي نعيم ج ٥ ص ٣٧٤.

وروى ابن شبه بسنده عن عثمان أنّه قال: إنّ في القرآن لحناً ستقيمه العرب بألسنتها[١]. وروى بسنده عن السيدة عائشة أنّها سئلت عن لحن القرآن: ﴿إِنْ هَٰذَانِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ﴾، ﴿وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وأشباه ذلك فقالت: أي بنيّ إنّ الكتّاب يخطئون[٢].

وروى ابن حنبل في مسنده بسنده عن أبي بن كعب أنّه قال: كائن تقرأ سورة الأحزاب أو كائن تعدّها، قال قلت له ثلاثاً وسبعين آيةً، فقال قطّ لقد رأيتها وأنّها لتعادل سورة البقرة، ولقد قرأنا فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عليم حكيم[٣].

وروي ما يقرب من ذلك المضمون عن عمر، والسيدة عائشة[٤].

وروي عن ابن عباس أنّه قال في قوله تعالى: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾: إنّما هي خطأ من الكاتب حتى تستأذنوا وتسلموا[٥].

وعن مجاهد في قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ. . .﴾ قال وهي خطأ من الكاتب وهي في قراءة ابن مسعود ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾[٦].

وعن أبي موسى الأشعري أنّه قال: كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في

---

(١) تاريخ المدينة لابن شبه ج ٣ ص ١٠١٣.
(٢) المصدر السابق. ويقرب منه الدر المنثور للسيوطي ج ١ جزء ٢ ص ٢٤٦.
(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٥ ص ١٣٢، ومثله في تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٣ ص ٤٦٦.
(٤) فتح القدير للشوكاني ج ٤ ص ٣٥٤.
(٥) تفسير الطبري ج ١٩ ص ٨٧.
(٦) تفسير الطبري ج ٣ ص ٢٣٦.

الطول والشدة ببراءة فأنسيتها، غير أنّي حفظت منها «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً»[١].

وعنه أيضاً أنّه قال: كنّا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات فأنسيتها غير أنّي حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقهم فتسألون عنها يوم القيامة)[٢].

وعن السيدة عائشة أنّها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن. وعنها أنّها قالت: كان مما نزل من القرآن ثم سقط، لا يحرم إلاّ عشر رضعات أو خمس معلومات. وعنها أنّها قالت: لقد نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير عشراً، ولقد كان في صحيفة تحت سريري فلما مات رسول الله ﷺ وتشاغلنا بموته دخل داجن فأكلها.[٣]

واختلفوا في كون المعوذتين من القرآن وخروجهما عنه، فرووا عن ابن مسعود أنّه أنكر كونهما منه[٤].

وروي عن عميرة بن فروة أنّ عمر بن الخطاب قال لأبي وهو إلى جنبه: أوليس كنّا نقرأ فيما نقرأ من كتاب الله، إن انتفاءكم من آبائكم كفر بكم؟ فقال بلى. ثم قال: أو ليس كنّا نقرأ: الولد للفراش وللعاهر الحجر فيما فقدنا من كتاب الله، فقال أبي بلى[٥].

وروى ابن شبه بسنده عن محمد بن سيرين أن عمر رضي الله عنه سمع كثير بن الصلت يقرأ «لو أنّ لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً

(١) دلائل النبوة للبيهقي ج ٧ ص ١٥٥.
(٢) دلائل النبوة للبيهقي ج ٧ ص ١٥٦.
(٣) الدر المنثور للسيوطي ج ١ جزء ٢ ص ١٣٥.
(٤) فتح القدير للشوكاني ج ٥ ص ٦٤٢.
(٥) التمهيد لابن عبد البر ج ٤ ص ١١٠.

ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب» فقال عمر: ما هذا؟ قال: هذا في التنزيل، فقال عمر: من يعلم ذاك؟ والله لتأتين بمن يعلم ذاك أو لأفعلن كذا وكذا، قال أبي بن كعب، فانطلق إلى أبي فقال: ما يقول هذا؟ قال: ما يقول؟ قال: فقرأ عليه، فقال: صدق قد كان هذا فيما يقرأ، قال: أكتبها في المصحف؟ قال: لا أنهاك قال: أتركها. قال: لا آمرك[١].

وروى الهيثمي بسنده أنّ الذي قرأ ذلك بمسمع عمر بن الخطاب هو ابن عباس، وأنّه طلب إثباتها في المصحف. ثم قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح[٢].

وعن أنس بن مالك أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول، ولا أدرى أشيءٌ أنزل أو كان يقوله: لو أنّ لابن آدم واديين من مال لتمنى أو لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب[٣]. وروي أنها من القرآن عن زيد بن أرقم[٤]. ولولا خشية الإطناب لنقلنا من ذلك المزيد، لكن نكتفي بهذا المقدار رعايةً للمقام[٥].

وعلى كل حال فإنّنا معشر الإمامية لا نقول بتكفير من اشتبه فظنّ أنّ في القرآن تحريفاً، أو أنّه نقص عما كان حين نزوله في زمن الرسول ﷺ، ولا نجد مبرراً لتكفير من اعتقد حذف شيءٍ من القرآن الكريم، جهلاً منه بواقع الحال.

---

(١) تاريخ المدينة لابن شبه ج ٢ ص ٧١٢.

(٢) مجمع الزوائد للهيثمي ج ٧ ص ١٤١، راجع أيضاً مسند ابن حنبل ج ١ ص ٣٧٠، وأيضاً ج ٣ ص ١٢٢.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ٣ ص ١٧٦، وج ٣ ص ٢٧٢.

(٤) مسند أحمد بن حنبل ج ٤ ص ٣٦٨.

(٥) راجع على سبيل المثال: مجمع الزوائد للهيثمي ج ٧ ص ١٤٠، وما بعدها. وسنن البيهقي ج ٢ ص ٣٩٣.

وربما يستدل على التكفير بأنّ هذا القول منافٍ لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[١]، وهذا لا يصلح دليلاً إلاّ إذا كان القائل بالتحريف مكذّباً بهذه الآية، أمّا إذا كان مؤوّلاً لها، فهو لا يكون مكذّباً. فيكون التكفير هنا قد خرج عن الأصول الموضوعية المعتبرة فيه، ولم تراع تلك الأصول فيه. مثلما أنّ القول بأنّ سورة الأحزاب قد نقصت عما كانت عليه لم يكن موجباً للتكفير، مع أنّه أقرب إلى منافاته مع الآية القرآنية، إذ إنّ المدعى في هذا القول أن سورة الأحزاب قد ضاع جزء كبير منها عن المسلمين، فلا يعرف أحدٌ إلى الآن ما هو المحذوف، فيكون القرآن غير محفوظ، بينما القائلون بالتحريف من علماء الإمامية يزعمون أنّ القرآن الكامل موجودٌ مع صاحب الزمان عليه السلام، فهم وإن أخطأوا في دعوى التحريف لكنّهم لم يذهبوا إلى ضياع تلك النواقص عن الأمّة كليّةً، ولكنّهم يعترفون بأنّهم لم يطلعوا على النسخة التي يعتقدون تماميتها.

ولقد اختلف علماء المسلمين، من أهل المذاهب الأخرى، فيما لو كانت البسملة جزءاً من القرآن أو عدمه، وهذا خلافٌ مشهور بينهم. وهنا يتهم القائل بأنّها جزء القائل بعدمه بتنقيص القرآن. ومنكر الجزئية يتهم القائل بها بأنّه يزيد في القرآن، فلماذا كان هؤلاء معذورين عن التكفير ولم يكن غيرهم كذلك، وهل العذر مختصٌ بأهل مذهبٍ دون مذهب، أم أن ما يكون عذراً لفئةٍ من المسلمين يكون عذراً للجميع.

وقد قال في البحر الرائق لبيان وجه عدم تكفير منكر جزئية البسملة، فقال: «وإنّما لم يحكم بكفر منكرها لأنّ إنكار القطعيّ لا يوجب الكفرَ إلاّ إذا لم يثبت فيه شبهة قوية، فإن ثبتت فلا كما في البسملة. فالموجب لتكفير من أنكر القرآن إنكاراً متواتراً كونه قرآناً، وأمّا البسملة فلما تواترت

---

(١) سورة الحجر الآية ٩.

في المصحف ثبتت قرآنيتها، وبتواتر كونها قرآناً في الأوائل لم يكفّر جاحدها، فالتواتر المعتبر في القرآن تواتره في محله، والمعتبر في التكفير تواتر كونه قرآناً، وبهذا اندفع ما قيل من الإشكال في التسمية وهو أنّها إن كانت متواترة لزم تكفير منكرها ولم يتكافروا فيها، وإن لم تكن متواترة فليست قرآناً»[١].

فالعبرة بعدم التكفير عدم وجود شبهةٍ قويةٍ، فكلٌ من توجد لديه شبهة كهذه لا يجوز تكفيره، ويكفي في الشبهة القوية، أن يقتنع بدلالة دليل ما يراه معتبراً على ما اختاره من قوله. فالشبهة ترتكز على ما يعتقد هو أنّه دليلٌ، لا على ما تراه أنت دليلاً.

ومثله في التقرير والتحبير، مع شيء من التفصيل، قال: «لم يكفّر أحدٌ من المخالفين الآخر في التسمية لوجود الشبهة لتقويه في كل طرف لقوة دليله، فإنّه عذرٌ واضحٌ في عدم التكفير، لأنّه لا يدلّ على مكابرٍ للحق ولا قاصدٍ إنكار ما ثبت عن النبي ﷺ»، ثم يضيف «إنّ قوة الشبهة تتحقق بكل دليلٍ ولو كان قطعياً عند ذي الشبهة، لأنّه غير قطعي عند مخالفه، فأطلق عليه قوة الشبهة باعتبار زعمه»، ثم يضيف إنّ عدم اعتبار هذا الظنّ أو الدليل عند المخالف لا يضرّ في كون الشبهة شبهةً، إذ «ليس المراد بتحقق قوة الشبهة في دليل المخالف حصول الظن به، بل المراد أن دليله قوي الشبهة إليه، فيحتاج إلى الفكر التامّ في دليل نفسه ليظهر بطلان دليل مخالفه، فجعلت تلك الشبهة القوية عذراً في منع التكفير»[٢].

واستدل القاضي عياض على كفر من جحد آيةً من القرآن أو أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبته، بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ

---

(١) البحر الرائق ـ ابن نجيم المصري ج ١ ص ٥٤٥.
(٢) التقرير والتحبير، ج ٢ ص ٢٨٦.

وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾[١]. وبما رواه بسنده عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «المراء في القرآن كفر»، مفسّراً له بمعنى الشك والجدال. وبما روي عن ابن عباس، عن النبي ﷺ أنّه قال: «من جحد آيةً من كتاب الله من المسلمين فقد حلّ ضربُ عنقه»، ثم قال: «وقد أجمع المسلمون أنّ القرآن المتلوّ في جميع أقطار الأرض المكتوب في المصحف بأيدي المسلمين مما جمعته الدّفّتان من أول (الحمد لله رب العالمين ـ إلى آخر ـ قل أعوذ برب الناس) أنّه كلام الله ووحيه المنزل على نبيه محمد ﷺ وأنّ جميع ما فيه حق وأنّ من نقّص منه حرفاً قاصداً لذلك، أو بدّله بحرفٍ آخر مكانه، أو زاد فيه حرفاً مما لم يشتمل عليه المصحف الّذي وقع الإجماع عليه، وأجمع على أنّه ليس من القرآن عامداً لكل هذا أنّه كافر»[٢].

فهو بعد أن استدلّ بكلّ الأدلة السابقة، يضيف في سياق كلامه قيد «العمد»، وهذا لا يتحقق فيمن قال قولاً مخالفاً للحق عن جهل وشبهة. فكلّ الروايات الواردة في تكفير من أنكر شيئاً من القرآن فإنّما هي مقيدةٌ بمن يتعمد تحريف القرآن، أو يتعمد الإنكار من دون شبهة، ولهذا لم يكفّر من أنكر كون البسملة جزءاً من القرآن، عند من قال بها، ولا بالعكس. مع أنّ أحدَهما يعتبر الآخر منكراً لآيةٍ من القرآن، والآخر يعتبره زائداً فيه، مع أنّهم يصرّحون بكفر من زاد فيه آيةً معتقداً أنّها منه[٣].

وأما تعليل التكفير بأنّه مخالفٌ للإجماع، فهو إجماع من؟، وما حكم من لم ير حجيةً لذلك الإجماع؟ هذا أولاً. وثانياً: تقدم أنّ مخالفة الإجماع

---

(١) الآية ٤٢ من سورة فصلت

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ج ٢ ص ٣٠٤.

(٣) راجع أيضاً إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي ج ٤ ص ١٥٥، ومثله الإقناع ـ موسى الحجاوي ج ٢ ص ٢٠٥، وغيرهما.

في نفسها لا توجب كفراً، وكذا مخالفة ما تعتقد أنت أنّه ضروري لم يقرك عليه المخالف، فراجع، ونقلنا آراء علماء المسلمين في ذلك.

وعلى كل حالٍ، لا نريد هنا الاستغراق في ذكر هذا البحث، وإنّما أردنا بيان نموذجٍ آخر من التكفير استناداً إلى رأي، من دون أن تراعى فيه الأصول الموضوعية له.

## ما يتعلق بصفات الله تعالى:

فقد اختلف المسلمون في صفاته تعالى، فمنهم من أثبت له صفةً، ومنهم من نفاها عنه. ومنهم من قال عن الصفات الذاتية إنّها عين الذات، ومنهم من قال إنّها خارجةٌ عن الذات زائدةٌ عليه.

فكفّر القائلون بأنّها عين الذات القائلين بأنّها خارجةٌ عنه، لأنّ لازم ذلك تعدد القدماء، وهذا شرك، مع أن القائلين بخروج الصفات عن الذات، وهم من الأشاعرة عموماً، لم يقصدوا ذلك اللازم، ولا يعترفون به، فيكون تكفيرهم استناداً إلى ما يراه من يخالفهم أنّه لازمٌ، تكفيراً لم تراع فيه الأصول الموضوعية في التكفير، أي لم يراع كون القائل بذلك القول ملتفتاً إلى ما يلزم من شرك منافٍ للتوحيد.

كما أنّ بعضهم حكم بكفر من جحد صفةً من صفاته اللازمة، بل قيل عنه كجاحد الوحدانية، وإن اشترط بعضهم أن تكون الصفة متفقاً على إثباتها[1].

مع أنّ بحث الصفات يوجب تكفيرَ كلّ فرقةٍ لسائر الفرق الأخرى، إذ ما من فرقةٍ إلا وتخالف غيرها ولو في صفةٍ من الصفات، وجعله كجاحد الوحدانية غريب عجيب. واشتراط أن تكون الصفة متفقاً على إثباتها لا يفيد، لأنّ الصفات لا تثبت بالإجماعات، مع أنه لم يحدد لنا الاتفاق عند

---

(١) نقله عن الفصول كشاف القناع ـ البهوتي ج ٦ ص ٢١٣.

من؟ هل هو الاتفاق عند جماعته، أم الاتفاق بين جميع المسلمين، فإذا اتفق المسلمون ما عدا طائفةٍ على صفةٍ هل يرتفع الكفر بهذا الاختلاف؟ أم نقوم بمصادرة، وتعتبرها طائفة خارجةً عن الإسلام فلا يكون خلافها حجة، ثم نحكم عليها بالكفر لأنّها أنكرت صفةً اتّفق عليها الآخرون. فاشتراط الاتفاق إحالةٌ إلى مصادرة، لأنّ المنكر له أن ينفي الاتفاق إن اعتبر جزءاً من الاتفاق، وتكون مصادرة إن أخرجته عن الاتفاق.

وقد صرّح الغزالي في مواضع من كلامه بأنّه ليس لك أن تحكم بالكفر استناداً إلى إجماعٍ إلاّ بعد أن تخرج المخالف عن الإجماع، مع أنّ خروجه عن الإجماع فرع تكفيره، فيكون في التكفير دورٌ واضح، وهو فاسدٌ على ما أقره علم المنطق، واعترفت به العقول[١].

وعن القاضي عياض أنّه قال: فإن نفى شخصٌ صفةً من صفات الله الذاتية، أو جحدها مستبصراً في ذلك، أي حال كونه على بصيرة من جحدها ونفيها متعمداً لذلك، كقوله ليس عالماً ولا قادراً ولا مريداً ولا متكلماً، وشبه ذلك من صفات الكمال الواجبة له عز وجل فقد نصَّ أئمتنا على الإجماع على كفر من نفي عنه الوصف بها، وعلى هذا حمل قول سحنون من قال: ليس لله كلامٌ فهو كافر وهؤلاء يكفرون المتأوّلين. وأمّا من جهل صفةً ما فاختلف العلماء في كفره والذي رجع إليه الأشعري أنّه لا يكفّر لأنّه لم يعتقد مقالته حقّاً ولم يتخذها ديناً، وأمّا من أثبت الوصف ونفى الصفة فقال: الله عالمٌ ولا علم له، ومتكلمٌ ولا كلام له، وهكذا فاختلف فيه على قولين، فمن أخذ بالحال لم يكفره، ومن أخذ بالمال كفره، والمعتمد عدم كفره كمن المعنوية فإنّه لا يكفّر أيضاً بخلاف من اعتقد قديم فإنه يكفّر كما يكفّر من اعترف بألوهيته ووحدانيته، ولكن اعتقد

---

(١) راجع على سبيل المثال المستصفى من علم الأصول ج١ ص١٨٣.

حي أو ادّعى أنّ له ولداً أو صاحبة، أو أنّه متولدٌ من شيء، أو اعتقد أنّ هناك صانعاً للعالم سواه، وكلّ ذلك كفرٌ بإجماع المسلمين[١].

ومن أغرب ما قيل في هذا المجال، «الخلاف في تكفير من أنكر الرؤية»[٢]، أي رؤية الله حسّاً، مع أنّ قوة قول المنكر لا تخفى على عاقل، إن كان المراد إنكار الرؤية حسّياً، كما هو ظاهر عند طرح هذه القضية للنزاع، والشبهة هنا عند من أثبتها، وعلى فرض أنّه قول خاطئ فعلى المخالف الاعتراف بقوة الشّبهة.

وعن الشافعي تكفير من خالف الحقّ في مسألة الرؤية إلاّ أنّ أكثر أصحابه حملوا ذلك على كفران النعم[٣].

وذهب في كتاب (التقرير والتحبير)، ومؤلفه حنفي، إلى وجوب الاعتقاد بثبوت جواز الرؤية لله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر لمن شاء الله تعالى ذلك له فضلاً عن وجوبها للمؤمنين في الدار الآخرة، لكنّه استدرك بعد ذلك بعدم تكفير المبتدع في ذلك، إذ تمسكه بالقرآن أو الحديث أو العقل في الجملة كما هو مسطورٌ في موضعه، وللنهي عن تكفير أهل القبلة، أي ولما روى بعضهم عن النبي ﷺ لا نكفّر أحداً من أهل القبلة[٤].

وعن أبي حنيفة أنّه سئل عمن يقول لا أعرف ربّي في السماء أم في الأرض، قال فقد كفر، لأنّ الله يقول: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، وعرشه فوق سبع سموات، قال فإنه يقول على العرش استوى ولكنه لا يدري العرش في الأرض أو في السماء، قال: إذا أنكر أنّه في السماء فقد كفر[٥].

---

(١) الفواكه الدواني المالكي: ج: ١ ص: ٩٤.
(٢) الفواكه الدواني ج: ١ ص: ٨٤.
(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ج: ١ ص: ٤٣٤.
(٤) التقرير والتحبير ج ٣ ص ٤٢٢.
(٥) اجتماع الجيوش الإسلامية ج: ١ ص: ٧٤.

وعن عبد العزيز بن يحيى الكناني صاحب الشافعي: زعمت الجهمية أنّ معنى استوى استولى من قول العرب، استوى فلان على مصر، يريدون استولى عليها، قال فيقال له هل يكون خلق من خلقّ الله أتت عليه مدةٌ ليس بمستولٍ عليه؟ فإذا قال لا، قيل له فمن زعم ذلك فهو كافر[١].

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ج: ١ ص: ١٣٦.

## البحث الثاني:

# نماذج تكفير بسبب فعل ما أو ترك فعل

### الحكم بتكفير مرتكب الكبيرة:

وهذا ما انفردت به الخوارج، ولم يعرف عن أيّ عالمٍ من علماء المذاهب الإسلامية المشهورة موافقتهم على ذلك، إلاّ أن يكُون ارتكاب الكبيرة ناشئاً عن استحلالٍ لها ناتجٍ عن عدم التصديق بالله تعالى أو بالنبي ﷺ. واختلف علماء المذاهب في حكم تارك الصلاة، فبينما لم يفرّق علماء الإمامية في عدم التكفير بين تارك الصلاة وغيرها، ذهب بعض علماء المذاهب الأخرى إلى تكفير تارك الصلاة، وإن لم يحكم بكفر تارك الكبيرة، وممن حكي عنه القول بالتكفير ابن حنبل الذي اشتهر عنه هذا القول، ورواه عنه علماء الفريقين.

**أما كفر مرتكب الكبيرة:**

فلا سبيل له إذا روعيت الضابطة العقائدية في التكفير، أي عدم التصديق بالله ورسله وكتبه، ولهذا لم يستند أصحاب هذا القول، أي الخوارج، في مقالتهم تلك على هذه الضابطة، وإنّما استندوا على ما توهموه ضابطة أخرى، هي النص بتكفير مرتكب الكبيرة، دون أن يعملوا جهدهم في فهم معنى الكفر الوارد في توصيف مرتكبها، ولهذا كانت الردود، من مختلف المذاهب منصبّة على تفسير النّصوص التي اعتمدوها، ومن خلاله تم رفض فكرتهم.

ومن كان هذا ديدنه، أي تفسير النصوص فعليه أن يكون هذا حاله في كل الحالات التي وردت فيها نصوص بالتكفير إذا لم تكن متلائمةً مع الضابطة العقائدية التي تم استخلاصها من النصوص أيضاً.

ولن نطيل في مناقشة هذه القضية، بعد أن عرفنا منشأ الخطأ فيها، وسنكتفي بذكر نماذج لها، ونماذج من ردود العلماء عليها، وإن اختلف الرادّون في توصيف مرتكب الكبيرة، فمنهم من وصفه بأنّه مؤمنٌ لن يخلّد في النار وإن كان فاسقاً فسقاً يجامع الإيمان وسيعاقب عليه، ومنهم من وصفه بالإيمان وأنّه لن يدخل النار، ومنهم من وصفه بالفاسق الذي لا يجامع الإيمان لكنه لا يدخله في الكفر، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين التي التزم بها جمع من المعتزلة، وبعض المعتزلة كالحسن البصري سمّاه بالمنافق. كل هذا يتضح من خلال ما تقدم من بحوث حول الإسلام والإيمان، فلا نعيد النقاش هنا.

فمن نماذج ما استدلوا به قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]. وتقريب الاستدلال على ما ذكره المير شريف في شرح المواقف: فإنّ كلمةَ «من» عامة في كل من لم يحكم بما أنزل فيدخل فيه الفاسق المصدق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم، فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر.

وردّه الجرجاني تارةً بأنّ المراد به من لم يحكم بشيءٍ مما أنزله الله أصلاً، وأخرى بأنّ الحديث عن اليهود الذين لم يحكموا بالتوراة، بقرينة ما قبله، وهو ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾ الآية. وعلى كلا التقديرين يكون الجرجاني قد أبقى كلمة الكفر على معناها العقائديّ، فيكون الكفر مستعملاً بمعناه العقائدي[2].

---

(١) سورة المائدة الآية ٤٤.

(٢) كل ما نقلناه عن الجرجاني في رد أدلة الخوارج، تجده في المواقف وشرحها للجرجاني والمير شريف، ص ٣٣٤ فما بعدها.

كما ردّ ذلك ابن عبد البرّ بأنّ الآية ليست على ظاهرها، مستنداً في ذلك إلى ما روي عن ابن عباس، في هذه الآية، قال: ليس بكفرٍ ينقل عن الملّة، ولكنّه كفرٌ دون كفر[١].

ومما تمسّكوا به أيضاً قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَٰهُم بِمَا كَفَرُوا۟ وَهَلْ نُجَٰزِىٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ﴾[٢]، فإنّه يدلّ على أنَّ كلَّ من يجازى فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾، فيكون كافراً.

وكان الأولى أن يقولوا إنّ الكفر هنا لم يرد به المعنى العقائدي لأنّ الجزاء لا يختص به، لا أن يفترضوا أنّ المراد به المعنى العقائدي ثم من الحصر يثبتوا كفر مرتكب الكبيرة. مع أنّه لو كان المراد الكفر العقائدي فالآية تذكر جزاءً مخصوصاً بالكافر فهي لا تحصر مطلق الجزاء والعقاب بالكافر، كما نبّه عليه الجرجاني وابن أبي الحديد[٣].

وتمسكوا أيضاً بقوله تعالى في الحج ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[٤]، والمراد بالكفر هنا ترك الحج.

وردّه بعضهم بأنّ الكفر بمعناه العقائدي أي من جحد وجوبه لا من تركه، كما أجاب الجرجاني. ورده ابن أبي الحديد أيضاً، قال بعد أن ذكر أن الآية مجملة: تحتمل ترك الحج، وتحتمل أيضاً ترك اعتقاد وجوبه لمن استطاع إليه سبيلاً، قال مرجّحاً الثاني: والظاهر أنّه أراد لزوم الكفر لمن كفر باعتقاد كون الحج غير واجب، ألا تراه في أول الآية قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى

---

(١) التمهيد لابن عبد البر ج: ١٧ ص: ١٦.

(٢) سورة سبأ الآية ١٧.

(٣) كل ما نقلناه عن ابن أبي الحديد في مناقشة الخوارج، تجده في شرحه لنهج البلاغة، ج ٨ ص ١١٤ فما بعدها.

(٤) سورة آل عمران الآية ٩٧.

﴿ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، فأنبأ عن اللزوم، ثم قال: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ بلزوم ذلك، ونحن نقول: إنّ من لم يقل: لله على الناس حج البيت، فهو كافر.

ويدلّ عليه من رواياتنا (صحيح علي بن جعفر)، على طريق الشيخ، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل فرض الحج على أهل الجدة في كل عام وذلك قوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾. قال: قلت: فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: لا، ولكن من قال: ليس هذا هكذا فقد كفر»[١].

ومن أوضح الأخطاء الّتي وقعوا فيها تمسكهم بقوله تعالى حكاية عن موسى وهارون ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٢]، فإنّه يدلّ على انحصار العذاب في المكذّب وهو كافر، ولا شكّ أنّ الفاسق معذّبٌ لما ورد فيه من الوعيد، فالفاسق كافر.

فقد جعلوا غير المكذّب مكذّباً استناداً إلى هذا النص، مع أنّ الآية لو دلّت بظاهرها على الانحصار، لرفعنا اليد عنه بأدلةٍ أخرى دلّت على أنّ غير المكذّب يعذب، ولا يقتضي هذا أن يصير غير المكذب مكذّباً، بل يقتضي فقط رفع اليد عن الحصر، ويكون التمايز بين الكافر المكذب وغيره بأنواع العذاب.

ومن أخطائهم تمسكهم بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[٣]، قالوا: والفاسق تحيط به جهنم، فوجب أن يكون كافراً.

فرده ابن أبي الحديد المعتزلي: بأنّه سبحانه لم يقل: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾، وليس يلزم من كونها محيطة بقوم ألاّ تحيط بقومٍ سواهم.

(١) الكافي للكليني، ج ٤ ص ٢٦٥.
(٢) سورة طه الآية ٤٨.
(٣) سورة التوبة الآية ٤٩.

ومنها، وبها نختم الكلام حول هذه المسألة تمسّكهم بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾(١)، والفاسق ممن وجهه مسودٌ بالمعصية فيكون كافراً، لقوله: ﴿أَكَفَرْتُم﴾، وقوله: ﴿بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾.

وقد ردّه الجرجاني: بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ فاسقٍ كذلك أي مسود الوجه يوم القيامة، فإنّ الآية لا تقتضي ذلك، بل هي واردةٌ في بعض الكفّار، الّذين كفروا بعد إيمانهم، لقوله تعالى: ﴿أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ﴾.

ومثله ابن أبي الحديد المعتزلي، قال: والجواب أنّ هذه القسمة ليست متقابلةً، فيجوز أن يكون المكلّفون ثلاثة أقسام: بيض الوجوه، وسود الوجوه، وصنفٌ آخر ثالثٌ بين اللونين وهم الفسّاق.

ومما تقدّم تستطيع أن تعرف وجوه الخلل في سائر أدلّتهم الّتي تمسكوا بها، ويمكن لمن شاء مراجعة الكتب العقائدية الّتي تعرضت لذلك من علماء الفريقين. لكن نختم هذا بكلامٍ لأمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، ردَّ فيه على مقولة الخوارج: قال عليه السلام: وقد علمتم أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله رجم الزاني المحصن، ثم صلى عليه، ثم ورّثه أهله، وقتل القاتل وورّث ميراثه أهله، وقطع يد السارق وجلد الزاني غير المحصن، ثم قسّم عليهما من الفيء، ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله صلى الله عليه وآله بذنوبهم وأقام حقّ الله فيهم، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله(٢).

## كفر تارك الصلاة:

فإنّه لم يذهب أحدٌ من علماء الإمامية، فيما أعلم، إلى كفر تارك الصلاة، إلا إذا كان منكراً لوجوبها من باب كفر منكر الضرورة المستلزم

(١) سورة آل عمران الآية ١٠٦.

(٢) نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، ج ٢ ص ٧.

لعدم التصديق أو التكذيب، وقد خصّصنا بحثاً مستقلاً لبيان مفهوم إنكار الضرورة وما هو موجب الحكم بكفره، وربما يظهر من بعضهم القول بتكفير تارك الصلاة[(١)]. والمعروف حكاية القول بكفر تارك الصلاة عن ابن حنبل، وقد اشتهر عنه أنّه كان لا يكفّر أحداً من أهل القبلة بذنبٍ كبيراً كان أو صغيراً إلاّ بترك الصلاة فمن تركها فقد كفر وحلّ قتله خلافاً لما يحكى عن الشافعي، ومالك، والثوري، وأبي حنيفة، والمزني[(٢)]. ويوجد في روايات علماء السنّة ما يسند كلام ابن حنبل عن علي عليه السلام، وعمر[(٣)]. بل نسب بعضهم هذا القول إلى صحابة الرسول صلى الله عليه وآله، لكنّه قولٌ غير معروفٍ عن أمير المؤمنين عليه السلام عند علماء الإمامية، والمعروف عن كلّ الأئمة عليهم السلام هو ما ذكرناه[(٤)].

ومحلّ البحث هنا ترك الصلاة مع الاعتقاد بوجوبها، أمّا لو كان منكراً للوجوب فيجري عليه حكم منكر الضرورة إذا توفّرت الشروط بحقه، أي كانَ مكذّباً أو غير مصدقٍ بالله ورسله وكتبه، وهو ما يكون كذلك عادةً لمن له أدنى إلمامٍ بالإسلام. وبهذا المعنى لا يختص الحكم بالصلاة، بل يعمّ كثيراً من الواجبات والمحرمات، بل قد يعمّ المكروهات والمستحبات والمباحات أيضاً. وقد تقدم البحث فيه.

ومن الواضح أنّ القول بعدم كفر تارك الصلاة مع الاعتقاد لا يحتاج إلى دليل، إذ إنّ الضابطة العقائدية منتفية، وإنّما يحتاج إلى الدليل القول بتكفيره، وليس هو تلك الضابطة بل لم يدعها أحد، بل هي دعوى وجود

(١) وقد يسند هذا إلى الحر العاملي حين يحمل لفظ الكفر الوارد في بعض النصوص في تارك الصلاة ويحتاج التأكد من رأيه إلى بحث.

(٢) الخلاف ـ الشيخ الطوسي ج ١ ص ٦٨٩، وتذكرة الفقهاء (ط.ج) ـ العلامة الحلي ج ٢ ص ٣٩٤، الشرح الميسر لأبي حنيفة، على الفقهين الأبسط والأكبر ج: ١ ص: ٤٣.

(٣) الخلاف ـ الشيخ الطوسي ج ١ ص ٦٩٠.

(٤) راجع على سبيل المثال للاطلاع على مذهب الإمامية، المصدر السابق، وتذكرة الفقهاء ـ العلامة الحلي ج ٢ ص ٣٩١، وغيرهما من كتب الإمامية.

نص نبوي بذلك، فوقعوا في الخطأ الذي وقع فيه الخوارج عند حكمهم بكفر مرتكب الكبيرة. مع أنّه في مقابل النصوص التي اعتمدوا عليها نصوصٌ أخرى تنفي الكفر عن تارك الصلاة، كحديث عبادة بن الصامت: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، من أتى بهن لم يضيّع منهن شيئاً استخفافاً بحقّهنّ كان له ثم (عند) الله عهدٌ أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهنّ فليس له ثم (عند) الله عهدٌ، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»، وبهذا الحديث تمسّك كثيرٌ ممن قال بعدم تكفير تارك الصلاة[1].

وقد تمسّك أنصار القول بالتكفير برواياتٍ عن رسول الله ﷺ:

فمنها ما روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: بين العبد والكفر أو الشرك ترك الصلاة، فإذا ترك الصلاة فقد كفر. وقد روي هذا النص بأسانيد مختلفةٍ عنه ﷺ مع اختلافٍ بسيطٍ في الألفاظ لا تغيّر من المعنى.

ومنها ما روي عنه ﷺ أنّه قال: عُرى الإسلام وقواعد الدين ثلاثةٌ عليهنّ أسس الإسلام، من ترك واحدةً منهن فهو بها كافر، حلال الدم، شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة وصوم رمضان[2].

وقد أوّل منكرو القول بالتكفير ما ورد في هذه النصوص بأنّ المراد المستحل، أو المراد بالكفر هنا ثبوت حكم الكافر عليه في الآخرة لجهة العقوبة والعذاب، لا ثبوت حكم الكفر العقائدي عليه في الدنيا لجهة ترتيب آثاره وردته وآثارها، كحرمة زوجته عليه.

ولم يقبل هذا التأويل الشوكاني، وادّعى أنّ الأحاديث قد صحّت أنّ الشارع سمّى تارك الصلاة بذلك الاسم وجعل الحائل بين الرجل وبين إطلاق هذا الاسم عليه هو الصلاة فتركها مقتضٍ لجواز الإطلاق، وأنّه لا

---

(١) راجع على سبيل المثال فتح العزيز ـ عبد الكريم الرافعي ج ٥ ص ٢٨٩.
(٢) تحفة الأحوذي ج: ٧ ص: ٣٠٩، قال: وأخرجه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم في مستدركه وقال صحيح.

ملجأ إلى التأويلات التي وقع الناس في مضيقها. فهو مصرٌّ إذن على الأخذ بظاهر اللفظ، مع أنّك عرفت عندما بحثنا في أصول التكفير، أنّ الاستناد إلى النص بالحكم بالكفر وترتيب آثاره الشرعية في الدنيا لا يكون إلاّ مع القرينة الواضحة عليه، بحيث لا يكفي ذكر كلمة الكفر حتى تحمل على معناه العقائدي. وإذا قيل له، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ قال: «لا يمنع أن يكون بعض أنواع الكفر غير مانع من المغفرة، واستحقاق الشفاعة ككفر أهل القبلة ببعض الذنوب التي سماها الشارع كفراً».

وبمثل هذا الجواب ردّ استدلال من استدل بحديث عبادة، قال: وقد عرّفناك في الباب الأول أنّ الكفر أنواع،منها ما لا ينافي المغفرة ككفر أهل القبلة ببعض الذنوب التي سماها الشارع كفراً، وهو يدلّ على عدم استحقاق كلّ تاركٍ للصلاة للتخليد في النار.

وهذا تراجعٌ عن الكفر الاعتقادي، إلى نوع آخر من الكفر ليس هو محل البحث بين المنكرين والمثبتين، ومن هنا علّق الأحوذي في (تحفته) على كلام الشوكاني أنّ النزاع على هذا لفظيّ. ومقصوده أنّ من أنكر الكفر أراد به الكفر الاعتقادي، ومن أثبت الكفر أراد به معنى آخر ككفر النعمة ونحوه.

ومع ذلك فإنّه قال تعليقاً على بعض الروايات: وقد حملوا أحاديث التكفير على كفر النعمة أو على معنى قد قارب الكفر، وقد جاءت أحاديث في غير الصلاة أريد بها ذلك. ثم قال: قد أطبق أئمة المسلمين من السلف والخلف والأشعرية والمعتزلة وغيرهم أنّ الأحاديث الواردة بأنّ من قال: لا إله إلا الله دخل الجنة مقيدةٌ بعدم الإخلال بما أوجب الله من سائر الفرائض، وعدم فعل كبيرة من الكبائر التي لم يتب فاعلها عنها، وأنّ مجرد الشهادة لا يكون موجباً لدخول الجنة فلا يكون حجةً على المطلوب،

ولكنّهم اختلفوا في خلود من أخلّ بشيء من الواجبات، أو قارف شيئاً من المحرمات في النار مع تكلمه بكلمة الشهادة وعدم التوبة عن ذلك، فالمعتزلة جزموا بالخلود، والأشعرية وغيرهم قالوا بدخوله تحتها، والمعتزلة منعت من ذلك وقالوا: لا يجوز على الله المغفرة لفاعل الكبيرة مع عدم التوبة عنها. وهذه المسائل محلها علم الكلام، وإنّما ذكرنا هذا للتعريف بإجماع المسلمين على أنّ هذه الأحاديث مقيدةٌ بعدم المانع، ولهذا أولها السلف، فحكى عن جماعة منهم ابن المسيب أنّ هذا كان قبل نزول الفرائض، والأمر والنهي ورد بأنّ راوي بعض هذه الأحاديث أبو هريرة، وهو متأخر الإسلام، أسلم عام خبير، سنة سبعٍ بالاتّفاق، وكانت إذ ذاك أحكام الشريعة مستقرةً من الصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها. وحكى النووي عن بعضهم أنه قال: هي مجملةٌ تحتاج إلى شرح، ومعناه من قال الكلمة وأدّى حقّها وفريضتها قال، وهذا قول الحسن البصري. وقال البخاري: إنّ ذلك لمن قالها عند الندم والتوبة ومات على ذلك ذكره في كتاب (اللباس). وذكر الشيخ أبو عمر بن الصلاح أنّه يجوز أن يكون ذلك، أعني الاقتصار على كلمة الشهادة، في سببية دخول الجنة اقتصاراً من بعض الرواة لا من رسول الله ﷺ بدليل مجيئه تامّاً في رواية غيره، ويجوز أن يكون اختصاراً من الرسول ﷺ فيما خاطب به الكفار عبدة الأوثان الذين كان توحيدهم بالله تعالى مصحوباً بسائر ما يتوقف عليه الإسلام ومستلزماً له، والكافر إذا كان لا يقرّ بالوحدانية كالوثنيّ والثنويّ وقال: لا إله إلا الله، وحاله الحال التي حكيناها حكم بإسلامه. قال النوويّ: ويمكن الجمع بين الأدلة بأن يقال المراد باستحقاقه الجنة أنّه لا بد من دخولها لكلّ موحدٍ إمّا معجّلاً معافى، وإما مؤخّراً بعد عقابه، والمراد بتحريم النار تحريم الخلود. وحكي ذلك عن القاضي عياض وقال: إنّه في نهاية الحسن، ولا بدّ من المصير إلى التأويل لما ورد في نصوص الكتاب والسنة بذكر كثيرٍ من الواجبات الشرعية والتصريح بأنّ تركها موجبٌ للنار.

وكذلك ورود النصوص بذكر كثيرٍ من المحرمات وتوعّد فاعلها بالنار. وأمّا الأحاديث التي أوردها المصنّف في تأييد ما ذكره من التأويل، فالنزاع كالنزاع في إطلاق الكفر على تارك الصلاة، وقد عرّفناك أنّ سبب الوقوع في مضيق التأويل توهم الملازمة بين الكفر وعدم المغفرة وليست بكليّةٍ كما عرفت، وانتفاء كليّتها يريحك من تأويل ما ورد في كثير من الأحاديث. منها ما ذكره المصنّف، ومنها ما ثبت في الصحيح بلفظ: لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض وحديث: أيّما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم وحديث: أصبح من عبادي مؤمنٌ بي وكافر، فأمّا من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأمّا من قال من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب. وحديث: من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها، وكل هذه الأحاديث في الصحيح. وقد ورد من هذا الجنس أشياء كثيرة. ونقول: من سمّاه رسول الله ﷺ كافراً سميناه كافراً، ولا نزيد على هذا المقدار، ولا نتأوّل بشيء منها لعدم الملجأ إلى ذلك[1].

ثم إنّ النصوص التي أطلقت الكفر على تارك الصلاة لا تختص بروايات أهل السنة، ففي روايات الإمامية أيضاً ما يدل على ذلك، إلاّ أنّهم أوّلوها ولم يأخذوا منها المدلول العقائدي. بل ذهبوا إلى أنّ إطلاق الكفر من باب التغليظ في المنع إلاّ أن يكون عن جحودٍ وإنكار.

فمن تلك الروايات: ما رواه في الكافي عن عبيد بن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكبائر فقال هنّ في كتاب علي عليه السلام سبع: الكفر بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا بعد البيّنة، وأكل مال اليتيم ظلماً. . . إلى أن قال: قلت: فأكل درهم من مال اليتيم ظلماً

(١) نيل الأوطار ـ الشوكاني ج ١ ص ٣٦٩.

أكبر أم ترك الصلاة؟ قال ترك الصلاة. قلت فما عددت ترك الصلاة في الكبائر؟ فقال أي شيء أول ما قلت لك؟ قال قلت الكفر بالله. قال فإنّ تارك الصلاة كافرٌ يعني من غير علة»(١).

ومنها ما رواه الصدوق في كتاب (ثواب الأعمال)، والبرقي في المحاسن بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما بين المسلم وبين أن يكفر إلاّ أن يترك الصلاة الفريضة متعمداً، أو يتهاون بها فلا يصلّيها»(٢).

وروى أيضاً في كتاب ثواب الأعمال عن أبي عبد الله عليه السلام عن جابر قال «قال رسول الله صلى الله عليه وآله ما بين الكفر والإيمان إلاّ ترك الصلاة»(٣).

وفي مقابل هذه الروايات رواياتٌ أخرى صريحةٌ في أن ترك الصلاة ليست كفراً، مثل صحيحة ابن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرتكب الكبيرة من الكبائر فيموت هل يخرجه ذلك من الإسلام؟ وإن عذب كان عذابه كعذاب المشركين أم له مدةٌ وانقطاع؟ فقال من ارتكب كبيرةً من الكبائر فزعم أنّها حلال أخرجه ذلك من الإسلام، وعذب أشد العذاب، وإن كان معترفاً أنّه ذنبٌ ومات عليه أخرجه من الإيمان، ولم يخرجه من الإسلام، وكان عذابه أهون من عذاب الأوّل»(٤).

وعلى كلّ حالٍ فقد ذكرنا في بحث أصول التكفير من أنّه لا يصحّ الاستناد إلى ظواهر بعض النصوص للحكم بالكفر العقائدي.

وبمثله استند بعض الشافعية في عدم جواز الأخذ بظاهر النصوص،

---

(١) الكافي ج ٢ ص ٣٨٧.
(٢) وسائل الشيعة (الإسلامية) ـ الحر العاملي ج ٣ ص ٢٨.
(٣) المصدر السابق، والظاهر أنها نفس الرواية السابقة، مع اختلاف في النقل.
(٤) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٢ ص ٢٨٥.

لأنّ الكفر بالاعتقاد واعتقاده صحيحٌ فلم يحكم بكفره، فالأخبار المنافية لذلك مؤولة[١].

ومثله قال ابن رشد الحفيد، قال: وعلى الجملة فاسم الكفر إنّما يطلق بالحقيقة على التكذيب، وتارك الصلاة معلومٌ أنّه ليس بمكذّبٍ إلاّ أن يتركها معتقداً لتركها هكذا. فنحن إذن بين أحدِ أمرين: إن أردنا أن نفهم من الحديث الكفر الحقيقي فيجب علينا أن نتأول أنّه أراد عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة معتقداً لتركها فقد كفر. وأمّا إذا حملنا على أنّ اسم الكفر موضوعه الأول، وذلك على أحد معنيين: إما على أنّ حكمه حكم الكافر، أعني في القتل وسائر أحكام الكفار، وإن لم يكن مكذّباً. وإمّا على أنّ أفعاله أفعال كافر على جهة التغليظ والردع له، أي إنّ فاعل هذا يشبه الكافر في الأفعال، إذا كان الكافر لا يصلي كما قال عليه الصلاة والسلام: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، وحمله على أنّ حكمه حكم الكافر في أحكامه لا يجب المصير إليه إلا بدليل، لأنّه حكمٌ لم يثبت بعد في الشرع من طريقٍ يجب المصير إليه، فقد يجب إذا لم يدلّ عندنا على الكفر الحقيقي الّذي هو التكذيب أن يدل على المعنى المجازي، لا على معنى يوجب حكماً لم يثبت بعد في الشرع، بل يثبت ضده الذين نص عليهم الشرع. فتأمّل هذا فإنّه بيّنٌ والله أعلم، أعني أنّه يجب علينا أحد أمرين: إمّا أن نقدر في الكلام محذوفاً، إن أردنا حمله على المعنى الشرعي المفهوم من اسم الكفر، وإما أن نحمله على المعنى المستعار. وأمّا حمله على أنّ حكمه حكم الكافر في جميع أحكامه، مع أنّه مؤمنٌ فشيءٌ مفارق للأصول، مع أنّ الحديث نصّ في حقّ من يجب قتله كفراً أو حدّاً، ولذلك صار هذا القول مضاهياً لقول من يكفّر بالذنوب[٢].

وهذا الوجه الذي استبعده ابن رشد هو ما اختاره بعض الشافعية،

---

(١) المجموع ـ محيي الدين النووي ج ٣ ص ١٣.
(٢) بداية المجتهد ج: ١ ص: ٦٥.

قال: وأمّا الجواب عما احتج به من كفّره من حديث جابر، وبريدة، ورواية شقيق فهو أنّ كلّ ذلك محمولٌ على أنّه شارك الكافر في بعض أحكامه، وهو وجوب القتل. قال: وهذا التأويل متعين للجمع بين نصوص الشرع وقواعده التي ذكرناها[١].

وقد حمل علماء الإمامية تلك الروايات الظاهرة في التكفير على غير معناها المتعارف عليه، وفسروها بوجوه:

**منها**: حملها على المستحلّ. وقد استبعده بعضهم، محتجّاً على ذلك بأنّ الروايات ميزت بين تارك الصلاة والزاني، ولا خصوصية لترك الصلاة في حال الاستحلال.

**ومنها**: ما اختاره العلامة المجلسي، أن يكون المراد الكفر المقابل للإيمان، الّذي لا أثر له في الدنيا زيادة عن التعزير، وإنّما يكون أثره في الآخرة بأن يحاسب محاسبة الكفار[٢]. ولعل هذا الوجه هو المشهور بين العلماء، **فيكون المقصود بذلك الوعيد على تارك الصلاة بالخلود في النار.**

**ومنها**: أن يكون المراد بها التشديد على تارك الصلاة والمبالغة في ردعه وكأنّه قارَبَ الكفر.

**ومنها**: أن يكون المراد تنزيله منزل الكافر لترتيب آثار الكفر عليه، عند تكرّر الفعل، كالقتل[٣].

إلى غير ذلك من الوجوه التي تقدم ذكرها في بحث دخالة الأعمال في الإيمان والإسلام، فراجع ما ذكرناه هناك.

---

(١) المجموع ـ محيي الدين النووي الشافعي ج ٣ ص ١٧.
(٢) بحار الأنوار ج ٦٥ ص ٢٩٨.
(٣) تبنى جملة من هذه الاحتمالات والوجوه بعض الأعلام، راجع مثلا النراقي في مستند الشيعة، ج ٧ ص ٢٦٦.

## الحكم بكفر سابِّ الصحابة:

وقد ذكر صاحب (المنثور) أنّ الطاعن في عائشة رضي الله عنها بالقذف كافرٌ إجماعاً، وبراءتها ثبتت بالقرآن والأدلة اللفظية موجبة للعلم فضلاً عن الضروري.

فوجه التكفير هنا إنكار ما نزل من القرآن في تبرئة السيدة عائشة. ولا خلاف في ذلك على الإطلاق. وقد أشيع عن الإمامية أنّهم يتّهمون السيدة عائشة بذلك، وليس الأمر كذلك، بل هم لم يتّهموها، ولا اعتبروا أنّها هي الّتي اتّهمت بالفاحشة أصلاً، وإنّما اتّهمت بذلك أمّ أخرى من أمّهات المؤمنين، والذي اتهمها بعض المنافقين، وهي الّتي برّأها القرآن الكريم مما اتّهمت به. فعائشة لم تتهم أصلاً، والّتي اتّهمت فقد برّأها القرآن، وعلى فرض أنّها عائشة الّتي اتّهمت فهي الّتي تكون قد برّأها القرآن الكريم.

وعلى كلّ حالٍ فالحكم بتكفير الطاعن في السيدة عائشة مرتبطٌ بتكذيب القرآن، مع أن الطاعن فيها قد أساء إلى الرسول ﷺ إساءة كبرى وإن لم ينزل بها قرآن ولا يجوز لأحد أن يتهم أحداً من نساء الرسول ﷺ بتلك التهمة، وهذا الجرم على خطره يختلف عن الكفر.

وعن القرطبي في شرح مسلم نفي الخلاف في وجوب احترام الصحابة وتحريم سبّهِم، وأنّه لا خلاف في كفر من اتّهم الصحابة بالكفر والضلال، لأنّه أنكر معلوماً من الشرع فقد كذب الله ورسوله، وكذلك الحكم فيمن كفّر أحد الخلفاء الأربعة أو ضلّلهم.. فأمّا من سبَّهم بغير ذلك فحاصل ما نقل عنه القرطبي أنّه لا يكفّر، وإن ذهب إلى أنّه يؤدّب ويعزّر، ما خلا عائشة فإنّ قاذفها يقتل لأنّه مكذِّبٌ للكتاب والسّنّة من براءتها. قال: قاله مالكٌ وغيره[١].

(١) مواهب الجليل ـ الحطاب الرعيني ج ٨ ص ٣٨٠.

وعن (الإكمال) أنّ سبَّ أصحاب النبي ﷺ وتنقصهم أو واحد منهم من الكبائر المحرمات، ولم يحكم بكفره[١]. وعن مالك أنَّ من حكم بكفر الصحابة وضلالتهم يقتل[٢]. ولم يتضح ما إذا كان مراده تكفير الجميع من حيث هم جميع، أو تكفير كلّ واحدٍ منهم مهما كانت مرتبته بين الصحابة. وهذا الثاني هو الّذي حمل عليه كلام مالك في تفسيرات بعض علماء أهل السنة لكلامه[٣]. مع أنّ الخلاف معروفٌ بينهم حتى فيمن كفّر عليّاً وعثمان. والّذي جزم به ابن عبد السلام الشافعي في أماليه أنّه لا يكفّر بذلك[٤].

ولم يحكم أبو البركات في (الشرح الكبير) بكفر من سبّ صحابيّاً إلاّ عائشة بما برّأها الله به فيقتل لردته[٥].

لكنّ ابن كثير في تفسيره نقل عن طائفة من العلماء تكفيرَ من سبّ الصحابة، ونسبه إلى روايةٍ عن مالك بن أنس. وروى عن محمد بن سيرين انّه قال: ما أظنّ أحداً يبغض أبا بكر وعمر وهو يحبّ رسول الله ﷺ[٦]. وسيأتي حكاية غير ذلك عن مالك.

وقد اقتصر الحنفي ابن عابدين في (حاشية رد المحتار)، على كفر من قذف عائشة، وأنكر صحبة أبيها، لأنّ ذلك تكذيبٌ صريحٌ للقرآن. وقد نقل عن بعضهم أنّه قال: إنّ الرافضيّ إذا كان يسبُّ الشيخين ويلعنهما فهو كافر، وإن كان يفضّل عليّاً عليهما فهو مبتدع. ثم استشكل عليه فقال: إنّ الحكم عليه بالكفر مشكلٌ لما في الاختيار: اتّفق الأئمة على تضليل أهل

---

(١) المصدر السابق ص ٣٨١.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق.
(٤) المصدر السابق.
(٥) الشرح الكبير، وهو شرح لمختصر خليل، لأبي البركات ج ٤ ص ٣١٢.
(٦) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٨٧.

البدع أجمع وتخطئتهم، وسبُّ أحدٍ من الصحابة وبغضه لا يكون كفراً، لكن يضلل الخ. وقد أيّدَ كلامه بما ذكره في (فتح القدير)، من أنّ الخوارج الّذين يستحلّون دماء المسلمين وأموالهم ويكفّرون الصحابة حكمهم عند جمهور الفقهاء وأهل الحديث حكم البغاة. وبعد أن حكى عن بعض أهل الحديث أنّهم مرتدّون، نقل عن ابن المنذر، أنّه قال: ولا أعلم أحداً وافق أهل الحديث على تكفيرهم، وهذا يقتضي نقل إجماع الفقهاء. وبعد ذلك نسب القول بالتكفير إلى عوام الناس، وليس من الفقهاء المجتهدين، ولا عبرة بغير الفقهاء. ثم قال:

ومما يزيد ذلك وضوحاً ما صرحوا به في كتبهم متوناً وشروحاً من قولهم: ولا تقبل شهادة من يظهر سبَّ السلف وتقبل شهادة أهل الأهواء، إلاّ الخطابية. وقال ابن ملك في (شرح الجمع): وترد شهادة من يظهر سبَّ السلف لأنّه يكون ظاهر الفسق، وتقبل من أهل الأهواء الجبر والقدر والرفض والخوارج والتشبيه، والتعطيل اهـ. وقال الزيلعي: أو يظهر سبَّ السلف: يعني الصالحين منهم وهم الصحابة والتابعون، لأنّ هذه الأشياء تدل على قصور عقله وقلة مروءته، ومن لم يمتنع عن مثلها لا يمتنع عن الكذب عادة، بخلاف ما لو كان يخفي السبّ اهـ. ولم يعلل أحدٌ لعدم قبول شهادتهم بالكفر كما ترى، نعم استثنوا الخطابية لأنّهم يرون شهادة الزور لأشياعهم أو للحالف، وكذا نص المحدثون على قبول رواية أهل الأهواء، فهذا فيمن يسبّ عامّة الصحابة ويكفّرهم بناءً على تأويلٍ له فاسد. فعلم أنَّ ما ذكره في الخلاصة من أنّه كافر: قولٌ ضعيفٌ مخالفٌ للمتون والشروح، بل هو مخالفٌ لإجماع الفقهاء كما سمعت. وقد ألّف العلامة منلا علي القاري رسالةً في الردّ على الخلاصة. وقد مرّ أيضاً أنّ المذهب قبول توبة سابّ الرسول ﷺ فكيف سابُّ الشيخين. نعم لا شكّ في تكفير من قذف السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها، أو أنكر صحبة

الصدّيق، أو اعتقد الألوهية في عليّ، أو أنّ جبريل غلّط في الوحي، أو نحو ذلك من الكفر الصريح المخالف للقرآن، ولكن لو تاب تقبل توبته[١].

وقال القاضي العياض: وقد اختلف العلماء في هذا، فمشهور مذهب مالك في ذلك الاجتهاد والأدب الموجع، قال مالك رحمه الله: من شتم النبي ﷺ قُتِل. ومن شتم أصحابه أُدِّب. وقال أيضاً: من شتم أحداً من أصحاب النبي ﷺ، أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص، فإن قال كانوا على ضلالٍ وكفرٍ قُتِل، وإن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نُكِّل نكالاً شديداً. وقال ابن حبيب: من غلا من الشيعة إلى بغض عثمان والبراءة منه أُدِّبَ أدباً شديداً، ومن زاد إلى بغض أبي بكر وعمر فالعقوبة عليه أشدّ، ويكرّر ضربه، ويطال سجنه حتى يموت، ولا يبلغ به القتل إلاّ في سبِّ النبي ﷺ. وقال سحنون: من كفّرَ أحداً من أصحاب النبي ﷺ علياً أو عثمان أو غيرهما يوجع ضرباً. وحكى أبو محمد بن أبي زيد عن سحنون، فيمن قال في أبي بكر وعمر وعثمان وعلي إنّهم كانوا على ضلال وكفر: قُتِلَ، ومن شتم غيرهم من الصحابة بمثل هذا نُكِّلَ النّكال الشديد. ورويَ عن مالك من سبَّ أبا بكر جُلِد، ومن سبَّ عائشة قُتِل، قيل له: لِمَ؟ قال من رماها فقد خالف القرآن. وقال ابن شعبان عنه: لأنّ الله يقول: ﴿يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[٢] فمن عاد لمثله فقد كفر[٣].

وفي كشف القناع، في تعداد ما يوجب التكفير، قال، تبعاً لمصنف الكتاب الذي يشرحه: (أو) قال قولاً يتوصل به إلى (تكفير الصحابة) أي بغير تأويل (فهو كافر) لأنّه مكذّبٌ للرسول ﷺ في قوله: أصحابي

---

(١) حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين ج ٤ ص ٤٥٠ فما بعدها.
(٢) سورة النور الآية ١٧.
(٣) الشفا في حقوق المصطفى للقاضي عياض ص ٣٠٨.

كالنجوم وغيره وتقدم الخلاف في الخوارج ونحوهم. (وقال) الشيخ: (ومن سب الصحابة أو) سب (أحداً منهم واقترن بسببه دعوى أنّ علياً إلهٌ أو نبيّ، أو أن جبريل غلّطَ فلا شكَّ في كفر هذا) أي لمخالفته نص الكتاب والسنة وإجماع الأمّة، (بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره).. (ومن قذف عائشة رضي الله عنها بما برأها الله منه كفر بلا خلاف)، لأنّه مكذّبٌ لنصّ الكتاب. (ومن سب غيرها من أزواجه ﷺ، ففيه قولان أحدهما: أنّه كسبِّ واحدٍ من الصحابة) لعدم وجود نصٍّ خاص (والثاني: وهو الصحيح أنّه كقذف عائشة رضي الله عنها) لقدحه فيه ﷺ. (وأما من سبهم) أي الصحابة (سباً لا يقدح في عدالتهم ولا دينهم مثل من وصف بعضهم ببخلٍ أو جبنٍ، أو قلّة علمٍ، أو عدم زهدٍ ونحوه، فهذا يستحق التأديب والتعزير، ولا يكفر وأمّا من لعن وقبح مطلقاً فهذا محلّ الخلاف، أعني هل يكفّر أو يفسّق؟ توقف أحمد في كفره وقتله، وقال يعاقب ويجلد ويحبس حتى يموت أو يرجع عن ذلك، وهذا المشهور من مذهب مالك. وقيل: يكفّر، إن استحله) وتقدم بعض ذلك في الباب قبله ويأتي في الشهادات له تتمة (والمذهب يعزر كما تقدم أول باب التعزير، وفي الفتاوى المصرية) لشيخ الإسلام ابن تيمية (يستحق العقوبة البليغة باتفاق المسلمين، وتنازعوا هل يعاقب بالقتل أو ما دون القتل؟ وقال: أمّا من جاوز ذلك كمن زعم أنّهم) أي الصحابة (ارتدّوا بعد رسول الله ﷺ إلا نفراً قليلاً لا يبلغون بضعة عشر، وأنّهم فسقوا فلا ريب أيضاً في كفر قائل ذلك، بل من شك في كفره فهو كافر.. انتهى ملخصاً من الصارم المسلول على شاتم الرسول)[1].

وسيأتي ما له تتمةٌ في بحث التكفير بسبب المذهب، وهو البحث التالي، لكن نقول هنا ملخصاً:

---

(١) كشاف القناع ـ البهوتي الحنبلي ج ٦ ص ٢١٨.

لا شكّ في أنّ سبَّ جميع الصحابة في دينهم يوجب الكفر لما علم من الدين ضرورةً أنّ فيهم من كان مرضياً عند الله تعالى، فحرّم التعرض لهم بسوء، والأحاديث في ذلك متواترةٌ عن النبي ﷺ إجمالاً، مع غض النظر عن تفاصيل تلك الأحاديث. أما سبّ بعض الصحابة، فأقصى ما فيه أنّه جرمٌ يستحق فاعله العقاب عليه من تعزيرٍ أو حبسٍ ونحو ذلك، لكنّه لا يوجب كفره، ولم نطّلع حتى الآن على سببٍ وجيهٍ للتكفير، إلاّ إذا تحقّقت الضابطة العقائدية له، وهي ليست كذلك إلاّ بحقّ بعض السابّين لا كلّهم، فمن لم يؤمن بشرعية خلافة أحد الخلفاء الراشدين، لاعتقاده أنّ الرسول ﷺ قال شيئاً آخر، لا يكون من المكذبين بالرسول ﷺ، بل هو في تصوره من المصدّقين به. فكيف لك أن تحكم عليه بالكفر إن لم تلق عليه الحجة الّتي لو اطّلع عليها لكان في سبه أو إنكاره لمقامهم تكذيباً بالرسول ﷺ وما يقوله. ولقد كان جمعٌ من الصحابة يسبّ بعضهم بعضاً، ولم يكن ليكفّرهم أحد، فإذا كانوا هم الأسوة والقدوة ولهم الكمالات العلى، ولهذا لا يجوز سبّهم بما ينافي كمالاتهم، فكيف جاز لهم ذلك ولم يكن منافياً لدينهم وصفاتهم وعلاهم، فإذا جاز لهم ذلك ومع ذلك غضضنا النظر عنهم، فبالأولى أن يغض النظر عمن دونهم في الفضل.

وبالجملة فهذا موردٌ قد ضاعت فيه الضابطة العقائدية، بل الغرابة أن يحكم بتعزير من قال عن أحدِ الصحابة إنّه كان بخيلاً مثلاً. والغريب أنّهم مع إصرارهم على ما ذكروه، نجدُهم غير جازمين بتكفير الخوارج الّذين كفّروا علياً عليه السلام والصحابة الّذين كانوا معه، فلم يكفّرهم إلاّ القليل من المسلمين، مع أنّ كلّ ما ذكروه هنا ينطبق على الخوارج، ولكنّهم في قضية الخوارج يستحضرون الضوابط العقائدية للحكم بالتكفير، لذا لا يكفّرونهم[1]. ولست أدري لم لا يطبقونها هاهنا أيضاً.

---

(١) راجع على سبيل المثال كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج: ١٩ ص: ٢١٠، وقد صرح بعدم تكفيرهم مع أنهم يكفّرون علياً وعثمان.

طبعاً نحن نرفض شتم وسبّ أي صحابيٍّ من صحابة رسول الله ﷺ، ونعتبره إثماً عظيماً لوجوهٍ عديدةٍ ليس هنا محل بيانها، لكنّنا لا نوافق على نظرية عدالة الصحابة، ولا نعترف بصحبة بعضهم، لكن لا شك في صحبة أبي بكر وعمر وعثمان، فضلاً عن أمير المؤمنين علي عليه السلام. والطعن في معاوية لا يقتصر على خصوص الإمامية، بل هو طعنٌ موجودٌ لدى جملةٍ من مذاهب أهل السنة. وعلى فرض أنّك تخطّئ من يطعن في معاوية فليس لك أن تكفّره.

والغريب أنّه يجوز للصحابة ما لا يجوز لنا، فقد كفّروا بعضهم، وحاربوا بعضهم، والحرب أشدّ من السبّ والشتم، فلم يخرجوا بذلك عن الإسلام، وهم القدوة والأسوة للمسلمين حسب الفرض، فكيف لم يخرج الأسوة عن الإسلام بالسب والقدح والذمّ وسبّ أمير المؤمنين عليه السلام، ومحاربته، وإعلان كفره على المنابر في أرجاء واسعةٍ من بلاد المسلمين. أفلا أنصفنا الناس وحكمنا عليهم بمثل ما نحكم على الصحابة في الحدّ الأدنى، أم يجوز للكبير ما لا يجوز للصغير، أم يجوز للصحابي الكفر ولا يجوز ذلك لغيره. ولا شكَّ أنّ الكفر كفرٌ سواءً أَصَدَرَ من صحابيٍّ أم من غيره، فما لا يكون كفراً إذا صدر من الصحابة لن يكون كفراً إذا صدر من غيرهم.

## التكفير بسبب زيارة القبور:

ولقد كفّر بعض المذاهب مسلماً يزور قبراً، أو يتوسل بعبدٍ صالحٍ من عباد الله سبحانه وتعالى، دون أن يخطر ببال هذا الزائر والمتوسل أيّ معنى من المعاني التي يتّهم بها، بل ويملك تصوّراً عن صحة الزيارة والتوسّل من الناحيتين العقلية والدينية، كفّروه وإن شهد أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأقام الصلاة، وآتى الزكاة، وصام رمضان، وحجَّ البيت مؤمناً بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، ملتزماً بجميع شعائر الإسلام،

ومهما كان خاشعاً في عباداته مطيعاً لله فيما اعتقد أنّه أمره، مجتنباً لما اعتقد أنّه نهيه.

ربّما لو كان لهم رأيٌ آخر في مسألة الزيارة والتوسّل، مجرد رأيٍ آخر يخطّئون فيه الزائر والمتوسل، لكان بالإمكان تقبّل هذا الرأي واحترامه واحترام صاحبه، لكن أن ننتقل من التخطئة إلى التكفير لمحض أنّ لهم فهماً للقرآن يختلف عن فهم الزائر والمتوسل، حتى كأنّهم هم من أنزل عليهم القرآن، وأوكل إليهم أمر تفسيره، فلا عذر لغيرهم في أي فهمٍ آخر، تصبح القضية خطيرة، خاصةً وأنّ الأصول قد ضيعت في هذا التكفير، فلا المتوسل والزائر كذب بالله تعالى ورسله وكتبه، ولا شك في شيء من ذلك، ولا هو أنكر ما هو ضروري من ضروريات الدين، إذ يكفي اختلاف الأمة في ذلك اختلافاً كبيراً حتى لا يكون كذلك، ولهذا أيضاً لا يكون مخالفاً لما أجمعت عليه الأمة، مع أنّ شرط كفر منكر الضروري ومخالف الإجماع، أن يدرك ضرورته وانعقاد الإجماع في مورده، ومع ذلك كفّروه من دون أن يثبتوا له ذلك، ومن دون أن يناقشوه في تأويله.

ومع أنّ البحث في جواز التوسل بالصالحين من عباد الله أحياءً وأمواتاً، كان محلَّ بحثٍ بين العلماء حتى أنّ بعضهم كان يراه منافياً للتوحيد، إلاّ أنّ هذا البحث اتّخذ منحى خطيراً منذ أن أطلق عنانه الشيخ ابن تيمية، وتبناه المذهب الوهابي الذي بني عليه كثيراً من الأحكام، ورتّب جملةً من الآثار كتهديم مراقد الصالحين الّتي اتّخذها أشياعهم مشاهد يدعون الله تعالى عندها، من غير فرقٍ في ذلك بين مذهبٍ وآخر، فكانت هناك مشاهد للإمامية، ومشاهد للحنفية، وأخرى للشافعية، حتى أشيع عن الوهابية عزمهم على هدم مقام النبي محمد ﷺ لولا خوفهم من أمّة الإسلام، لكنهم أنكروا أن يكونوا بهذا الصدد، وقد أرسل الشيخ محمد بن عبد الوهاب رسائل كثيرةً يبرئ بها نفسه من تلك التهمة ويعتبرها من

افتراءات خصومه، لكنّه بقي سرّاً، لماذا لم يهدم ذلك المرقد، ولم يجعله كسائر القبور الّتي هدمها، فإن كانت القضية حرمة البناء على القبر فلا فرق بين قبرٍ وآخر، وكان عليهم لو كانوا صادقين مع أنفسهم أن يكملوا ذلك، لكنّهم عملوا بالتقية، ولن يكون بالإمكان تصديقهم أنّهم لم يكونوا بوارد هدم قبره ﷺ، لأنّ مسلكهم في العقيدة يحتّم عليهم ذلك لولا خوفهم من المسلمين. فبقي هذا البناء شاهدَ صدقٍ على فساد مذهبهم.

وعلى كل حالٍ فقد سرى التكفير في الأمة منذ ذلك الحين، ونال من أهل المذاهب على اختلافها، ولم يقتصر التكفير على من يزور مراقد أئمة الإمامية، ويدعون الله عندهم، أو يتوسّلون بهم، بل طال أيضاً أتباع المذاهب الأخرى، كما يتّضح ذلك من رسائل ابن تيمية، وابن عبد الوهاب نفسيهما. معتبرين أنّ ما عليه المسلمون ليس إلاّ نوعاً من عبادة الأصنام، وأنّه شركٌ أكبر، وأنّ الرسول ﷺ بعث لهدم الأوثان والقضاء على الشرك، فلم يكن في المسلمين موحّدٌ غير اتّباع ابن تيمية، وسائر الناس على الشرك الأكبر.

ولقد تجاوز أهل التكفير هنا الأصول الموضوعية، والمعايير العقائدية في التكفير، وإن تنبّه ابن تيمية لذلك في بعض مقالاته يدافع بها عن نفسه، لكنّه في غالب أحواله كان يتناساها، ولم نقل ينساها لأنّه ثبت أنّه عندما يحشر بها يتراجع عن أقواله.

فمن تلك الأصول الموضوعية أن يكون من نريد الحكم عليه بالكفر مدركاً للوازم معتقده، أو فعله، وإن لازمه الشرك أو الكفر، ومجرد أن يكون لفعلٍ ما، أو قولٍ ما لازم من هذا القبيل، لا يكفي للحكم على الفاعل أو القائل بأنّه مشركٌ أو كافرٌ، ما لم تقُم الحجة عليه في ذلك، فضلاً عمّا لو كان يعتقد العكس، ويصرّ على انتفاء اللازم، ويعتبر ذلك من أخطاء ابن تيمية وابن عبد الوهاب، وأيّ شخصٍ آخر يوافق على مقالتهما سواءً أكان من السابقين أم المتأخرين.

لا نريد هنا أن نناقش في قضية التوسل بالصالحين، إذ ليس البحث هنا منعقداً لبيان الصواب فيما اختلف فيه أهل العلم والمذاهب، بل نحن هنا بصدد البحث عن التكفير في هذا المورد كنموذجٍ من النّماذج التي تاه أصحابه عن الضوابط العقائدية له. فقد يكون التوسل منافياً للتوحيد، وقد لا يكون، لكنّه لو كان في واقع الحال منافياً للتوحيد، فهو لا يكفي للتكفير إلاّ بالشرط المتقدم.

إن أيَّ تكفيرٍ لا يجوز أن يكون إلاّ بعد تمامية الحجة، وهو المعنى المقتنص من علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم، حتى الذين يسارعون إلى تكفير غيرهم يصرّحون بهذا الشرط في مواضع من كلامهم[1]، لكنّهم يغفلونه عمداً أو سهواً في مواضع أخرى كان من الضروري التذكير بها.

كما يعترفون أيضاً بأنّ ما تنازع العلماء في جوازه لا يكفّر فاعله بالاتّفاق[2]، ثم يبادرون إلى التكفير في موارد تنازع العلماء في جوازها، ومنها التوسل بالنبي ﷺ.

ومع أنّ ابن تيمية ميّز بين كفر الفعل وكفر الفاعل، أو كفر القول وكفر القائل، كما نقلناه عنه في بحث أصول التكفير، إلاّ أنّه يتناسى ذلك في كثيرٍ من الأحيان، فنراه يصرّح بكفر أشخاصٍ بأعيانهم لمجرد أنّهم قالوا بالتوسل، ومارسوه، من دون أن يراعي الضابطة التي حدّدها لنفسه، فقال فيما حكاه عنه ابن عبد الوهاب في بعض رسائله:

وقال أيضاً في الرسالة السنية التي أرسلها إلى طائفةٍ من أهل العبادة ينتسبون إلى بعض الصالحين ويغلون فيه فذكر حدث الخوارج ثم قال، فإذا كان في زمن النبي ﷺ وخلفائه الراشدين ممن ينتسب إلى الإسلام من

---

(١) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج: ٢٠ ص: ٨٦.
(٢) كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج: ٢٠ ص: ٩٠.

مرق منه مع عبادته العظيمة فليعلم أنّ المنتسب إلى الإسلام قد يمرق من الدين وذلك بأمورٍ منها الغلوّ. فكلّ من غالى في نبيٍّ أو صحابيٍّ أو رجلٍ صالحٍ وجعل فيه نوعاً من الإلهية مثل أن يقول يا سيدي فلان أغثني أو أنا في حسبك ونحو هذا فهذا كافرٌ يستتاب فإن تاب وإلا قتل..[(١)].

فأنت ترى أنّه حكم عليه بأنّه كافر، ورتّب آثار الكفر دون أن يقيّد ذلك بأيّ قيدٍ من القيود التي يعترف بها هو نفسه.

ولم يقتصر ابن تيمية على ذلك حتى تحدّث عن مبدأ زيارة قبر النبي ﷺ، فاعتبر أن الأحاديث الكثيرة المروية في زيارة قبره كلّها ضعيفة بل موضوعةٌ، وأنه لم يروِ الأئمة ولا أهل السنن المتبعة كسنن أبي داود والنسائي ونحوهما فيها شيئاً، ولم يذكر أي استثناء[(٢)]. فانظر إلى كلمة «كلها»، ثم نراه يتحدث في بعض الموارد عن حديثٍ روي عنه ﷺ جاء فيه «كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها فإنّها تذكركم الآخرة»، وأنّه ﷺ كان يعلّم أصحابه إذا زاروا القبور أن يقول أحدهم السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وإنّا إن شاء الله بكم لاحقون يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين نسأل الله لنا ولكم العافية[(٣)].

وإلى مقالته في التوسل وزيارة القبور ذهب بعض أتباعه، منهم ابن عثيمين، قال، ردّاً على سؤال:

وفي الفتاوى المهمّة، نقل فتوى لابن عثيمين، جاء فيها:.. وأما المسألة الثانية مما تضمّنه هذا السؤال فهو الذهاب للقبور سواءً أكانت قبوراً لعامة الناس أو قبوراً لمن يزعمون أنّهم أولياء ليستغيثوا بهم ويستنجدوهم

---

(١) نقله عنه ابن عبد الوهاب في رسائله، راجع مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب ج: ١ ص٦٧.

(٢) راجع ما ذكره في ج١ من كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في العقائد، ص٢٣٤ و٣٥٥.

(٣) راجع ما ذكره في ج٢٧ من كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، ص١١٩.

ويطلبوا منهم تيسير أمورهم المعيشية، وهذا شركٌ أكبر مخرجٌ عن الملة لقول الله تعالى.

فقد أخرجهم عن الملّة لمجرّد أنّه يعتقد أنّ ما فعلوه مخالفاً لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَـٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَن لَّا يَسْتَجِيبُ لَهُۥٓ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَهُمْ عَن دُعَآئِهِمْ غَـٰفِلُونَ﴾[2]، ولتعجّبه من زيارة قبورٍ يعلم الزائرون أنّ المقبورين جثثٌ هامدة[3].

فكلامه صريحٌ في تكفير أناسٍ بأعيانهم، وهو من شيوخ الوهابية.

وهذا الكلام يشمل التوسل بالرسول ﷺ الذي تواترت الروايات من الفريقين على أنه حيٌّ دائماً، وسيأتي نقل خلاصةِ ردودٍ تولاّها علماء أهل السنة أنفسهم.

وعلى كلّ حال لن يتّسع المقام لنقل آراء ابن عبد الوهاب وابن تيمية وأتباعهما في تكفير الناس بأعيانهم، ولو قالوا: هذا كفرٌ وإن لم يكن فاعله كافراً، أو شركٌ وإن لم يكن فاعله مشركاً، لكان بالإمكان تفهّم ما يقولون، دون أن يعني هذا الموافقة على ذلك، لكنّهم لما قالوا بكفر القائل وأخرجوه عن الملة، تصدّى لهم علماء الإسلام على اختلاف مذاهبهم، مثل سليمان بن عبد الوهاب أخ محمد بن عبد الوهاب، على ما قيل، في الصواعق الإلهية وفصل الخطاب، ومثل أحمد بن زين بن أحمد دحلان المكي، الشافعي وهو فقيه، مؤرخ، شارك في أنواع من العلوم، مفتي السادة الشافعية بمكة المعظمة، وشيخ الإسلام، والشيخ عبد الله بن أبي بكر الحسيني في كاسح الألغام الكفرية، والحصني الدمشقي الشافعي في

---

(١) سورة المؤمنون الآية ١١٧.
(٢) سورة الأحقاف الآية ٥.
(٣) راجع فتاوى مهمة، ج١ ص ٧٥.

دفع الشبه عن الرسول ﷺ، وتقي الدين السبكي الشافعي شيخ الإسلام الفقيه المحدّث قاضي القضاة، في شفاء الأسقام، والسيف الصقيل في الردّ على نونية ابن القيّم، وابن حجر في الجوهر المنظم، والشيخ عبد الغني بن إسماعيل النابلسي الحنفي في كشف النور عن أصحاب القبور، والشيخ محمد بخيت الحنفي في تطهير الفؤاد من دنَس الاعتقاد، وغيرهم كثير، وبعض هؤلاء لهم رأي سيئ في الشيعة.

وعمدة مقالتهم في تكفير المتوسّلين بالنبي ﷺ وغيره من الصالحين، كلٌ حسب ما يعتقده، ما نقلناه عن ابن عثيمين، وكان الردّ دائماً يرتكز على رفض الملازمة بين التوسل والشرك، أو الكفر، ولا نريد هنا إثبات ذلك، وإنّما نريد أن نقول إنّه يكفي هذا الخلاف كي يرتفع الحكم بالتكفير، على ما أقرَّ به ابن تيمية في المبدأ الذي سبق ونقلناه عنه. فلقد ضيّع هؤلاء المكفّرون أصول التكفير وضوابطه العقائدية، والله أعلم بالسبب في كل ذلك.

وتتميماً للفائدة، ننقل ما قاله، ونقله عن الأعلام، الشيخ سليمان النبهاني، وكان رئيس محكمة الحقوق العليا في بيروت، ردّاً على مقالة ابن تيمية ومن وافقه من الوهابيين، قال:

قال الإمام ابن حجر في (الجوهر المنظم): من خرافات ابن تيمية التي لم يقلها عالمٌ قبله وصار بها بين أهل الإسلام مثلةً أنّه أنكر الاستغاثة والتوسل به ﷺ، وليس ذلك كما أفتى به، بل التوسل به حسنٌ في كلّ حالٍ قبل خلقه وبعد خلقه في الدنيا والآخرة. فممّا يدلّ لطلب التوسل به ﷺ قبل خلقه وأنّ ذلك هو سير السلف الصالح الأنبياء والأولياء وغيرهم، فقول ابن تيمية ليس له أصلٌ من افترائه: ما أخرجه الحاكم وصحّحه أنّه ﷺ قال: «ولما اقترف آدم الخطيئة قال يا رب أسألك بحقّ محمدٍ ﷺ إلا ما غفرت لي. قال الله يا آدم كيف عرفت محمداً ولم أخلقه؟. قال يا رب لمّا خلقتني بيدك ونفخت فيَّ من روحك رفعت رأسي

فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلا الله محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تضف إلى اسمك إلا أحبَّ الخلق إليك، فقال له صدقت يا آدم إنّه لأحبُّ الخلق إليّ، وإذ سألتني بحقّه فقد غفرت لك، ولولا محمدٌ ما خلقتك»، والمراد بحقّه ﷺ رتبته ومنزلته لديه تعالى، أو الحق الذي جعله الله سبحانه وتعالى له على الخلق، أو الحق الذي جعله الله تعالى بفضله له عليه كما في الحديث الصحيح «قال فما حق العباد على الله» لا الواجب ; إذ لا يجب على الله تعالى شيء، ثم السؤال به ﷺ ليس سؤالاً له حتى يوجب اشتراكاً، وإنّما هو سؤال الله تعالى بمن له عنده قدر عُلا، ومرتبةٌ رفيعةٌ، وجاهٌ عظيم. فمن كرامته ﷺ على ربّه أن لا يخيب السائل به والمتوسل إليه بجاهه، ويكفي في هوان منكر ذلك حرمانه إياه. وفي حياته ﷺ ما أخرجه النسائي والترمذي وصحّحه «أنّ رجلاً ضريراً أتى النبي ﷺ فقال ادع الله لي أن يعافيني، فقال إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت وهو خيرٌ لك قال فادعه» وفي رواية «ليس لي قائدٌ وقد شقَّ عليَّ فأمره أن يتوضّأ فيحسن وضوءه ويدعو بهذا الدعاء: اللهم إنّي أسألك وأتوجّه إليك بنبيك محمدٍ ﷺ نبي الرحمة، يا محمد إني أتوجَّه بك إلى ربي في قضاء حاجتي لتقضى لي، اللهم شفعه فيَّ» وصحّحه أيضاً البيهقي وزاد، «فقام وقد أبصر» وفي رواية «اللهم شفعه فيَّ، وشفّعني في نفسي» وإنّما علمه النبي ﷺ ذلك ولم يدع له لأنّه أراد أن يحصل منه التوجّه وبذل الافتقار والانكسار والاضطرار مستغيثاً به ﷺ ليحصل له كما مقصوده، وهذا المعنى حاصلٌ في حياته وبعد وفاته ﷺ ومن ثم استعمل السلف هذا الدعاء في حاجاتهم بعد موته ﷺ، وقد علّمه عثمان بن حنيف الصحابي راويه لمن كان له حاجةٌ عند عثمان بن عفان زمن إمارته بعده ﷺ وعسر عليه قضاؤها منه وفعله فقضاها، رواه الطبراني والبيهقي وروى الطبراني بسند جيّدٍ «أنّه ﷺ ذكر في دعائه بحق نبيك والأنبياء الذين من قبلي» ولا فرق بين ذكر التوسل والاستغاثة والتشفّع والتوجّه

به ﷺ أو بغيره من الأنبياء وكذا الأولياء، وذلك لأنّه ورد جواز التوسل بالأعمال كما في حديث الغار الصحيح مع كونها أعراضاً فالذوات الفاضلة أولى، ولأنّ عمر بن الخطاب توسَّل بالعباس رضي الله عنه في الاستسقاء ولم ينكر عليه، وكأنّ حكمة توسله به دون النبي ﷺ وقبره إظهار غاية التواضع لنفسه، والرفعة لقرابته ﷺ، ففي توسّله بالعباس توسّلٌ بالنبي ﷺ، وزيادة. لا يقال لفظ التوجّه والاستغاثة يوهم أنّ المتوجّه والمستغاث به أعلى من المتوجّه والمستغاث إليه لأنّ التوجّه من الجاه وهو علوّ المنزلة، وقد يتوسل بذي الجاه إلى من هو أعلى جاهاً منه، والاستغاثة طلب الغوث والمستغيث يطلب من المستغاث به أن يحصل له الغوث من غيره، وإن كان ذلك الغير أعلى منه. فالتوجه والاستغاثة به ﷺ وبغيره ليس لهما معنى في قلوب المسلمين غير ذلك، ولا يقصد بهما أحدٌ منهم سواه فمن لم ينشرح صدره لذلك فليبك على نفسه، نسأل الله العافية. والمستغاث به في الحقيقة هو الله تعالى والنبي ﷺ واسطة بينه وبين المستغيث فهو سبحانه مستغاث به والغوث منه خلقاً وإيجاداً، والنبي ﷺ مستغاث والغوث منه سبباً وكسباً ومستغاث به مجازاً، وبالجملة فإطلاق لفظ الاستغاثة لمن يحصل منه غوث ولو سبباً وكسباً أمرٌ معلومٌ لا شكَّ فيه لغةً ولا شرعاً فلا فرق بينه وبين السؤال لا سيما مع ما نقل أنّ في حديث البخاري رحمه الله تعالى في الشفاعة يوم القيامة «فبينما هم كذلك استغاثوا بآدم ثم بموسى ثم بمحمد ﷺ»، وقد يكون معنى التوسل به ﷺ طلب الدعاء منه إذ هو حيٌّ يعلم سؤال من يسأله، وقد صحّ في حديثٍ طويل: إنّ الناس أصابهم قحطٌ في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فجاء رجلٌ إلى قبر النبي ﷺ فقال يا رسول الله استسق لأمتك فإنّهم قد هلكوا، فأتاه ﷺ في النوم وأخبره أنّهم يسقون فكان كذلك، وفيه ائت عمر فأقرئه السلام وأخبره أنّهم يسقون، وقل له: عليك الكيس الكيس: أي الرفق لأنّه كان شديداً في دين الله فأتاه فأخبره فبكى، ثم قال يا رب ما آلو إلاّ ما

عجزت عنه. وفي رواية أنّ رائي المنام بلال بن الحارث المزني الصحابي رضي الله عنه. فعلم أنّه ﷺ يطلب منه الدعاء بحصول الحاجات كما في حياته لعلمه بسؤال من سأله كما ورد مع قدرته على التسبب في حصول ما سئل فيه بسؤاله وشفاعته ﷺ إلى ربه عز وجل، وأنّه ﷺ يتوسل به في كل خيرٍ قبل بروزه لهذا العالم وبعده في حياته وبعد وفاته، وكذا في عرصات القيامة فيشفع إلى ربه، وهذا مما قام الإجماع عليه وتواترت به الأخبار. وصحّ عن ابن عباس رضي الله عنهما أنّه قال «أوحى الله تعالى إلى عيسى صلوات الله على نبينا وعليه وسلامه: يا عيسى آمِن بمحمدٍ ومُرْ من أدركه من أمتك أن يؤمنوا به، فلولا محمد ما خلقت آدم، ولولا محمد ما خلقت الجنة والنار، ولقد خلقت العرش على المساء فاضطرب، فكتبت عليه: لا إله إلا الله محمد رسول الله فسكن» فكيف لا يتشفع ويتوسل بمن له هذا الجاه الوسيع والقدر المنيع عند سيده ومولاه المنعم عليه بما حباه به وأولاه، انتهى كلام ابن حجر.

ثم قال: وقال الإمام السبكي بعد ذكر حديث آدم الذي فيه «أسألك بحقّ محمد لما غفرت لي» وقول الله تعالى له «وإذ سألتني بحقه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك» الحديث، هو حديثٌ صحيح الإسناد رواه الحاكم. قال وذكر معه الحاكم حديث ابن عباس أوحى الله إلى عيسى الخ. وقال الحاكم هذا حديثٌ حسن صحيح الإسناد.

قال الإمام السبكي بعد ما ذكر، وأمّا ما ورد من توسل نوح وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء فذكره المفسّرون واكتفينا عنه بهذا الحديث لجودته وتصحيح الحاكم له، وعبارة ابن حجر السابقة وإن كانت كافيةً وافيةً فلا بأس من ذكر بعض ما ذكره الإمام السبكي وإن تكرّر بعضه مع ما تقدم عن

ابن حجر رحمهم الله تعالى لأنّه نقل كثيراً من عباراته وإن لم ينسب بعضها إليه.

قال الإمام السبكي: اعلم أنّه يجوز ويحسن التوسل والاستغاثة والتشفع بالنبي ﷺ إلى ربّه سبحانه وتعالى، وجواز ذلك وحسنه من الأمور المعلومة لكل ذي دينٍ المعروفة من فعل الأنبياء والمرسلين وسير السلف الصالحين والعلماء والعوام من المسلمين، والتوسل بالنبي ﷺ جائزٌ في كلّ حالٍ قبل خلقه وبعده في مدة حياته في الدنيا وبعد موته في مدة البرزخ وبعد البعث في عرصات القيامة والجنة، وهو على ثلاثة أنواع: أن يتوسل به ﷺ بمعنى أنّ طالب الحاجة يسأل الله تعالى به أو بجاهه أو ببركته، فيجوز ذلك في الأحوال الثلاثة، وقد ورد في كلّ منها خبر صحيح، ولا فرق في المعنى بين أن يعبر عنه بلفظ التوسل أو الاستغاثة أو التشفع والداعي بذلك متوسلٌ بالنبي ﷺ لأنّه جعله وسيلةً لإجابة الله دعاءه ومستغيث به ﷺ لأنّه استغاث الله تعالى به ﷺ على ما يقصده «ومستشفع به ﷺ» لأنّه سأل الله بجاهه ﷺ، والمقصود جواز أن يسأل العبد الله تعالى بمن يقطع أنّ له عند الله تعالى قدراً ومرتبة، ولا شكّ أنّ النبي ﷺ له عند الله تعالى قدر علا ومرتبةٍ رفيعةٍ وجاهٍ عظيم، وفي العادة أنّ من كان له عند الشخص قدرٌ بحيث إنّه إذا شفع عنده قبل شفاعته، فإذا انتسب إليه شخص في غيبته وتوسل بذلك يشفعه به وإن لم يكن حاضراً ولا شافعاً ويكون ذلك المحبوب أو العظيم سبباً للإجابة كما في الأدعية الصحيحة المأثورة «أسألكَ بكلّ اسمٍ لك، وأسألك بأسمائك الحسنى، وأسألك بأنّك أنت الله، وأعوذ برضاك من سخطك، ومعافاتك من عقوبتك، وبك منك». وحديث الغار الذي فيه الدعاء بالأعمال الصالحة، وهو من الأحاديث الصحيحة المشهورة، فالمسؤول في هذه الدعوات كلها هو الله وحده لا شريك له، والمسؤول به مختلف، كذلك السؤال

بالنبي ﷺ ليس سؤالاً للنبي، بل سؤالٌ لله تعالى به ﷺ، وتارةً يكون المسؤول به أعلى من المسؤول كما في قوله «من سألكم بالله فأعطوه» فالمسؤول به هنا هو الباري سبحانه وتعالى، والمسؤول هو بعض البشر، وتارةً يكون المسؤول أعلى من المسؤول به كما في سؤال الله تعالى بالنبي ﷺ «فإنّه لا شكَّ أنّ للنبي ﷺ قدراً عنده تعالى، فمن قال أسألك بالنبي ﷺ فلا شكَّ في جوازه وكذا إذا قال بحقِّ محمد، والمراد بالحقِّ الرتبة والمنزلة، والحق الذي جعله الله على الخلق، أو الحق الذي جعله الله بفضله له عليه كما في الحديث الصحيح الّذي قال فيه «فما حق العباد على الله» وليس المراد بالحق الواجب فإنّه لا يجب على الله تعالى شيء، ثم ذكر أحاديث الشفاعة والتجاء الناس إلى الأنبياء. قال: وفي التجاء الناس إلى الأنبياء في ذلك اليوم أدلّ دليل على التوسل بهم في الدنيا والآخرة، وأنّ كلَّ مذنبٍ يتوسل إلى الله عزَّ وجلَّ بمن هو أقربِ إليه منه وهذا لم ينكره أحد ولا فرق بين أن يسمى ذلك تشفعاً أو توسلاً أو استغاثة، وليس ذلك من باب تقرب المشركين إلى الله تعالى بعبادة غيره فإنّ ذلك كفر، والمسلمون إذا توسلوا بالنبي ﷺ أو بغيره من الأنبياء والصالحين لم يعبدوهم ولا أخرجهم ذلك عن توحيدهم لله تعالى وأنّه هو المتفرد بالنفع والضر، وإذا جاز ذلك جاز قول القائل: أسأل الله تعالى برسوله لأنّه سائل لله تعالى لا لغيره.. انتهت. وقد جمعت ذلك من أماكن متفرقة من كتاب الإمام السبكي: شفاء السقام: في زيارة خير الأنام عليه الصلاة والسلام. وهو مشهورٌ مطبوعٌ من أراده فليراجعه.

وقال السيد السمهودي في خلاصة الوفا: ولا فرق في ذلك بين التعبير بالتوسل أو الاستغاثة أو التوجه به ﷺ في الحاجة، وقد يكون ذلك بمعنى طلب أن يدعو كما في حال الحياة، إذ هو غير ممتنع مع علمه بسؤال من يسأله ﷺ اهـ، وتقدم مثله في كلام ابن حجر.

ثم قال الشيخ النبهاني بعد ذلك: فقد ظهر من هذا أنّ استغاثة المستغيثين به ﷺ تجيء على معنيين: أحدهما أن يسأل المستغيث الله تعالى بالنبي ﷺ أو بجاهه أو بحقه أو ببركته أن يقضي حاجته، فالمستغيث على هذا هو الذي يدعو الله تعالى ويجعل واسطة القبول عنده عز وجل نبيه الأعظم وحبيبه الأكرم ﷺ. والمعنى الثاني أن يسأل المستغيث النبي ﷺ ليدعو الله تعالى وليسأله قضاء حاجته لأنّه حيٌّ في قبره كما يسأله الناس الشفاعة يوم القيامة فيشفع لهم، وكما سأله الناس في حياته الدنيوية الدعاء بالاستسقاء وغيره فدعا لهم بالسقيا وغيرها فاستجاب الله له، وجميع الاستغاثات الواقعة في كتابي هذا لا تخلو عن هذين المعنيين.

ثم قال: ورأيت في كتاب [جمع الأسرار في منع الأشرار، عن الطعن في الصوفية الأخيار] لسيدي العارف بالله الشيخ عبد الغني النابلسي رضي الله عنه ما نصه: وسئل العلامة الشهاب الرملي الشافعي رحمه الله تعالى عما يقع من العامّة من قولهم عند الشدائد. يا شيخ فلان ونحو ذلك. فأجاب بأنّ الاستغاثة بالأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام والأولياء والعلماء والصالحين جائزة. قال الشيخ عبد الغني. يقول مصنف هذه الرسالة يشير إليه. يعني جواز التوسل والاستغاثة قوله تعالى ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾. قال الشيخ الرملي. وللرسل والأنبياء إغاثة بعد موتهم، لأنّ معجزة الأنبياء وكرامة الأولياء لا تنقطع بعد موتهم. أمّا الأنبياء فإنّهم أحياء في قبورهم يصلون ويحجون كما وردت به الأخبار، فتكون الإغاثة منهم معجزة لهم، والشهداء أيضاً أحياءٌ شوهدوا نهاراً جهاراً يقاتلون الكفار. وأمّا الأولياء فهي كرامة لهم.. انتهى كلام الرملي. وقد ذكر الشيخ عبد الغني بعدها فتوى من العلامة الإمام الشيخ عبد الحي الشرنبلالي الحنفي من جملتها قوله رحمه الله تعالى: وأما

التوسل بالأنبياء والأولياء فجائز، إذ لا يشك في مسلم أنّه يعتقد في سيدي أحمد أو غيره من الأولياء أنّ له إيجاد شيء من قضاء مصلحة أو غيرها إلا بإرادة الله تعالى وقدرته، والمسلم متى أمكن حمل كلامه على معنى صحيحٍ سالمٍ من التكفير وجب المصير إليه اهـ. كلام الشرنبلالي، ثم نقل الشيخ عبد الغني رضي الله عنه فتوى الشيخ سليمان الشبرخيتي المالكي بذلك وأتبعها بفتوى الشمس الشوبري الشافعي التي قدمتها في أواخر الباب الأول من هذا الكتاب، وقال بعدها: وهذه صورة ما أجاب به الإمام الهمام الشيخ محمد الخليلي الشافعي، وذكر فتواه بطولها إلى أن قال الخليلي رحمه الله: واعلم أنّ الاعتراض على القوم. يعني الصوفية مما يوجب الخذلان فيوقع فاعله في وادٍ من الخسران كما نصّ على ذلك العلامة ابن حجر من أئمتنا، فمن اعترض عليهم يخشى عليه سوء الخاتمة كما وقع لكثيرٍ من الناس أنّهم مقتوا بذلك ولم يفلحوا ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾. قال الشيخ الخليلي وأمّا قوله، يعني المعترض إنّه لا يجوز التوسل بالأنبياء والأولياء، فهذا كذب وافتراء. وقد نص أئمتنا على أنّه يجوز التوسل بأهل الخير والصلاح، ولا يظن عامي من العوام فضلاً عن الخواص أنّ نحو سيدي أحمد البدوي يحدث شيئاً في الكون، وإنّما يرون أنّ رتبتهم تقصر عن السؤال من الله تعالى، فيتوسلون بمن ذكر تبركاً بهم كما لا يخفى. قال رحمه الله: إذا علمت ذلك علمت أنّ التوسل بالأنبياء والأولياء جائزٌ واردٌ عن السلف والخلف سواءً أكانوا أحياءً أم أمواتاً، ولا ينكر ذلك إلاّ من ابتليَ بالحرمان أو سوء العقيدة، نعوذ بالله منه ومن سيرته، فجميع ما قاله مردودٌ عليه، ووجب أن لا يعول عليه[١].

---

(١) شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق ص ١٣٦ فما بعدها.

## البحث الثالث:

# تكفير المذاهب

### تكفير المجبرة:

وقد حكي الحكم بتكفيرهم عن الشيخ الطوسي في المبسوط، وقيل لم يحك هذا القول عن أحد غيره. واستند في تكفيرهم إلى إنكارهم جملةً من الضروريات، والى استلزام مذهبهم إبطال النبوات والتكاليف. وهذا مردودٌ، لا لأجل نفي الملازمة بل لأجل أنّ شرط التكفير التفات المرء للملازمة، كما أنّهم لا يرون أنفسهم منكرين لضرورةٍ من ضروريات الدين. وما ورد في بعض الأحاديث عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من توصيف المجبرة بالكفر فلا بد أن يكون المقصود به من التفت إلى ما يؤول إليه رأيه من ملازمات. مثل ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجلٌ زعم أنّ الله أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله تعالى في حكمه، فهو كافر. ورجلٌ يزعم أنّ الأمر مفوضٌ إليهم، فهذا قد وهن الله تعالى في سلطانه، فهو كافر»[1]. فظاهر الحديث أنّ الكافر هو الذي ظلم الله تعالى في حكمه، فمن قال إن الله أجبر الناس على المعاصي بهذا الوضوح ملتفتاً إلى ظلم الله في حكمه كافر. إذ لا يعقل أن يكون الحكم بكفره تعبدياً بمعزل عن الضابطة العقائدية، والتعبد

---

(١) وسائل الشيعة للحر العاملي، ج ١٨، ص ٥٥٩.

بالكفر يعني تنزيل غير الكافر منزلة الكافر، وهذا اعترافٌ بأنّه في نفسه ليس كافراً، وأمّا التنزيل فهو خلاف الأصل، فليكن على فرض إرادة تكفير من لم يكن ملتفتاً إلى الملازمة إشارة إلى أنّ قوله كفرٌ، وقائله كافرٌ في واقع الأمر نفسه، وإن لم يكن كذلك في ظاهر الشرع. والأرجح هو الوجه الأوّل. مع أنه لو كان في المجبرة من يقول بهذا القول ملتفتاً إلى الظلم، مع أنّه يعتقد نفسه كامل التوحيد، فهم غير عوامّهم، فالعوامّ لا يقصدون ذلك البتة، فكيف ينزلون منزلة الكافرين في أحكام الدنيا. وبالجملة هم يجمعون بين الجبر واختيار الإنسان بنحوٍ من الأنحاء، ولكنّهم أخطأوا في فهم معنى التوحيد ومشيئة الله تعالى، ردّاً منهم على ما ذهب إليه المعتزلة من التفويض، ولم يتفطّنوا إلى قضية الأمر بين الأمرين الّتي قرّرها أئمة أهل البيت عليهم السلام.

علينا دائماً وأبداً أن نستذكر الضابطة العقائدية عندما نريد الحكمَ بالكفر على شخصٍ ما، أو مذهبٍ ما، وهي غير متوفرة في من قال بالجبر.

## تكفير المفوّضة:

وقد كفّر المفوضة قومٌ باعتبار انّهم أنكروا ضرورياً من ضروريات الدين، ولترتب بعض اللوازم الكفرية على تلك المقالة، إذ سلبوا عن الله تعالى قدرته وملكه، ونحو ذلك من اللوازم الباطلة. وهذا كسابقه لا يصح تكفير هؤلاء إلا بشرط الالتفات.

## تكفير المجسمة:

وقد حكى بعضهم النزاع في كفر المجسمة، مثل ما في (الفواكه الدواني)، ونقل عن ابن عرفة أنّ الأقرب كفره، وعن العز اختيار عدم كفره لعسر فهم العوام برهان نفي الجسمية. وهذا المبرر لنفي الكفر يوجب

الإقرار بالكفر لعلماء المجسّمة إذ لا يعسر عليهم فهم برهان نفي الجسمية. وقد كان الأشعري يحكى عنه تكفير أهل القبلة إذا كانوا جاهلين بالصفات، ثم حكي عنه تراجعه عن ذلك.

ومنهم من كفّر المجسمة لأنّ لازم كلامهم أنّ لله تعالى حيزاً، وأنّه في جهة، فيكون حادثاً. وردّ هذا بأنّهم جازمون بأنّه قديمٌ أزليٌّ ليس بمحدث، فلا يصح تكفير مذهبٍ استناداً إلى لازمٍ يصرّحون باعتقادهم خلافه. فإذا كان هناك تهافتٌ في المعتقد فهذا أمر، والتكفير أمرٌ آخر.

وبعبارةٍ أخرى، لا أنّ الملازمة مقرٌّ بها عند المجسمة، ولا أنّ التجسيم بنفسه بديهي البطلان، بل هو محتاجٌ إلى دليلٍ، خاصةً مع وجود عباراتٍ في القرآن الكريم توجب شبهة التجسيم، وهي شبهةٌ لا يكاد يخلو منها امرؤٌ ولو في تصوراته عن الله تعالى، وإن كان قد يسلم من الاعتقاد به. لكن يصعب أن نتصور عالماً يدّعي جسمية الله بأن يكون له جسمٌ حقيقيٌّ ماديّ.

نعم لو كان المجسمة ملتزمين بأنّه تعالى جسمٌ حادثٌ كسائر الحوادث فلا إشكال في كفرهم لإنكار ألوهيته تعالى، ولكنّهم ليسوا كذلك، كما عرفت، بل يعتقدون، لنقصٍ في المعرفة، جسميته تعالى بمعنى أنّ يعتقد أنّ للإله القديم الذي يعتقده الموحدون كافّة جسماً. وأبعد عن التكفير لو قال إنّه جسم لا كالأجسام، كما هو الشائع بين المجسمة، وكما نسب إلى هشام بن الحكم نسبةٌ باطلةٌ ليس هنا محلّ بيان وجه البطلان فيها، ولا بيان توجيه ما صحّ عنه. وهذا القول بالجسميةِ ليس إلاّ من باب إطلاق لفظ الجسم دون إرادة الجسم المادي.

وللجرجاني في شرح المواقف بيانٌ لطيفٌ لنفي التكفير، قال: قد كفّر المجسمة بوجوه:

**الأول**: إنّ تجسمه جهلٌ به. وقد مرّ جوابه، وهو أنّ الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر.

**الثاني**: إنّه عابدٌ لغير الله، فيكون كافراً كعابد الصنم. قلنا: ليس المجسّم عابداً لغير الله، بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه، مما قد جاء به الشرع على تأويل، ولم يؤله فلا يلزم كفره، بخلاف عابد الصنم فإنّه عابدٌ لغير الله حقيقة.

**الثالث**: لقد كفر الذين قالوا إنّ اللهَ هو المسيح ابنُ مريم، وما ذلك الكفر إلاّ لأنّهم جعلوا غير الله إلهاً، فلزم الشرط، وهؤلاء المجسمة كذلك، لأنّهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً. قلنا ما ذكرتموه ممنوع، والمستند ما تقدم من أنّه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه، فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً[١].

## تكفير المعتزلة:

تقدّم بعض الكلام في ذلك حول تكفير المفوّضة، فإنّهم المعتزلة، وهناك وجوهٌ أخرى للتكفير أحصاها الجرجاني في (شرح المواقف)، وردّها، قال: كفرت المعتزلة في أمور:

**الأول**: نفي الصفات لأنّ حقيقة الله ذاتٌ موصوفةٌ دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها، فمنكر اتّصافه بها جاهلٌ بالله، والجاهل بالله كافر. قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفرٌ لكن ليس أحدٌ من أهل القبلة يجهل كذلك، فإنّهم على اختلاف مذهبهم اعترفوا بأنّه قديمٌ أزليٌ عالمٌ قادرٌ خالقٌ للسماوات والأرض، والجهل به من بعض الوجوه لا يضر، والإلزام تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما

---

(١) شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني ص ٣٣٢، نقلناه مع شرح المير شريف.

اختلفوا فيه، أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفّر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد، فإنّهم اختلفوا أيضاً فيها.

**الثاني من تلك الأمور**: إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد، وإنّه كفر. أمّا أوّلاً فلأنّهم جعلوه غير قادرٍ على فعل العبد، إمّا على عينه كالجبائية، وإمّا على مثله كالبلخي وأتباعه، وإمّا على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه، وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى، فهو إثباتٌ للشريك، كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر. وأمّا ثانياً، فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله في أن يرزقهم الإيمان، ويجنبهم عن الكفر، وهم ينكرونه، لأنّهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن، لوجوبه عليه، وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى، بل من فعل العباد كالكفر، فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه. قلنا: المجوس لم يكفروا بقولهم إنّ الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل كفروا بغيره، وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة. وأيضاً خرق الإجماع مطلقاً ليس بكفر، بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين. ثم إن سلّمنا أنّ خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفرٌ، قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم، بل غايته إنّه لازمٌ منه، ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به فلم قلتم إنّه كافر.

**الثالث**: قولهم بخلق القرآن، وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوقٌ فهو كافر. قلنا: آحاد، فلا يفيد علماً، أو المراد بالمخلوق هو المختلق أي المفتري، يقال خلق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، وهذا كفر بلا خلاف، والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنّه حادث.

**الرابع**: قد أجمع من قبلهم من الأمة على أنّ ما شاء الله كان، وما لم

يشأ لم يكن، وقد ورد في الحديث أيضاً، وهم ينكرونه، حيث يدّعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون، وقد لا يشاء ويكون. قلنا: نمنع الإجماع، وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافراً، كما عرفت.

**الخامس**: قولهم المعدوم شيء، أي ثابت متقرر في الأزل، وأنّه تصريحٌ بمذهب أهل الهيولى، سيما نفاة الأحوال الّذين كانوا قبل أبي هاشم، لأنّ ذاته عندهم وجوده، يعني أنّ نافي الأحوال يلزمه القول بأنّ ذات الشيء عين وجوده، فإذا كانت الذوات عندهم حاصلةً في الأزل بلا فاعلٍ كانت وجوداتها كذلك، فذوات الممكنات حينئذ موجودةٌ قديمةٌ من غير استنادٍ إلى فاعل أصلاً، وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعلٍ في الجملة. قلنا: ما ذكرتم إلزامٌ للكفر عليهم بما ذهبوا إليه، والإلزام غير الالتزام، واللزوم غير القول به، كما مرّ عن قريب.

**السادس**: إنكارهم الرؤية، وقد دلّ القرآن على أنّ منكرها كافرٌ، لأنه قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ كَٰفِرُونَ﴾. قلنا: اللقاء حقيقةٌ في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء، وذلك محالٌ في حقّه تعالى، فتعيّن أنّه في الآية مجازٌ، فلعل المراد به لقاء ثواب الله، لا رؤيته، فإنّ المفسّرين كلهم قالوا المراد به الوصول إلى دار الثواب[١].

## تكفير الأشاعرة:

وقد تقدّم ما له علاقةٌ بالأشاعرة عندما تحدثنا عن المجبّرة، ومن هؤلاء الأشاعرة الجرجاني، الذي تعرض لوجوهٍ اعتمدها المعتزلة في تكفير الأشاعرة. قال الجرجاني: إنّ المعتزلة كفّروا الأشاعرة بوجوه:

**الأوّل**: إنكار كون العبد فاعلاً لفعله، لأنّه يسد باب إثبات الصانع، إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد، وإذا جاز عدم استناد فعلنا إلينا جاز

(١) شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني ص ٣٣٢، نقلناه مع شرح المير شريف.

استناد الحوادث لا إلى محدثها، أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا، فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا لم يمكن القياس، فالقول به سدٌّ لِبابِ إثبات صانع العالم، وهو كفر. قلنا: ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور، إذ قد تقدم لنا في إثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

**الثاني من تلك الأمور**: نسبة فعل العبد إلى الله تعالى، فلأنّه يلزمه كونه فاعلاً للقبائح، فجاز حينئذٍ إظهار المعجزة على يد الكاذب، إذ غايته أنّه فعلٌ قبيح، وقد جوّزتم صدوره عنه تعالى، فلا يبقى للمعجزة دلالةٌ على صدق النبي، وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه، فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده، وفيه إبطال الشرائع بالكليّة. قلنا: قد أجبنا عنه بما مرّ من أنّه لا قبيحَ بالنسبة إليه تعالى، بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه، ومن أنّ إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً إلاّ أنّه معلومٌ انتفاؤه عادةً، كسائر العاديات إلى آخر ما مرّ في البحث عن كيفية دلالة المعجزة[1].

**الثالث**: إثبات الصفات قولٌ بقدماء متعددة، وقد كفّر النصارى للقول بقدماء ثلاثة، فكيف الستة أو السبعة أو أكثر. قلنا قد مرّ جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات[2].

---

(١) وهذا له ارتباط بالحسن والقبح العقليين، والذي نؤمن به أن الله تعالى لا يفعل إلا الحسن، وان كل فعله حسن، لكن لم يكن الحسن في طول الفعل، بحيث لو فعل ما نسميه قبيحاً لكان حسناً، بل يفعل الحسن لأنه حسن في نفسه، لكننا لا ندرك دائماً حسن الفعل، فنستكشف من فعله تعالى أن الشيء في نفسه حسن، وليس في هذا أي إلزام لله تعالى بل هو من شأنه تعالى، وليس هنا محل التفصيل في ذلك.

(٢) والظاهر أن مراده رفض الملازمة، ويمكن أن نضيف إليه أنه يكفي عدم التفات الأشاعرة للملازمة لينتفي التكفير.

**الرابع**: قولهم القرآن قديمٌ، فإنّه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً، إذ هو مركّبٌ مما لا يجتمع في الوجود معاً، بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر. قلنا: ما ذكرتم مشترك الإلزام، لأنّ الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت، وما يتكلم به حروفٌ وأصواتٌ أخر، فما تسمعه ليس كلام الله، فقد لزمكم الكفر أيضاً، ولا مفرّ لكم إلاّ أن تقولوا ما نسمعه وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنّه حكاية كلام الله، فلا يلزمنا الكفر، فنقول نحن مثله، فلا يلزمنا أيضاً[١].

## تكفير الخوارج

المشهور عند علماء الإمامية تكفير الخوارج، والمراد بهم من يعتقد ما تعتقده الطائفة التي خرجت على أمير المؤمنين عليه السلام في صفين، فاعتقدت كفره واستحلت قتاله. وسبب تكفيرهم أنّهم من النواصب، نشأوا على عداوة أهل البيت، وربّما يتقربون إلى الله ورسوله بالعداوة لادعائهم أنّ أهل البيت قد كفروا. وسيأتي أنّ النواصب كفار، وهذه أشدّ مراتب النصب. وهؤلاء الخوارج لما رأوا من أمير المؤمنين والحسنين عليهم السلام ما زعموه فسقاً أو ارتداداً استقلّت عقولهم القاصرة باستحقاقهم الاستخفاف والقتل، ومثل هؤلاء لا يمكنهم تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما صدر منه في حقهم عليهم السلام إلاّ بالحمل على الخطأ وغفلة النبي صلى الله عليه وآله وجهله بما يؤول إليه أمرهم وإلاّ لم يكن يأمر الناس بموالاتهم أو الحمل على كونه ناشئاً من شدة حبه لهم أو غير ذلك من المحامل التي مالها إلى طرح قول النبي صلى الله عليه وآله لا تخطئة أنفسهم على تقدير مخالفة ما زعموه لما أراده النبي صلى الله عليه وآله، وهذا النحو من الإنكار كفرٌ محض. لكنّ هذا مختصٌ بعلمائهم المستبدين بآرائهم، وأمّا عوامهم المقلّدين لهؤلاء العلماء المغترين

(١) شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني ص ٣٣٤ نقلناه مع شرح المير شريف.

بهم فحالهم كعوامّ اليهود، اللهم إلاّ أن يكون المقلد معترفاً بخطأ من قلده على تقدير مخالفة قوله لما صدر من النبي ﷺ.

أمّا لو كان المراد من الخوارج من خرج على إمام زمانه، من غير نصب العداوة له، ولا استحلالٍ لمحاربته، وإنّما خرج عليه لغلبة شقوته، فهذا ليس بكفر، كذا قال السيد الخوئي من علماء الإمامية(١).

ونقل الشوكاني في نيل الأوطار خلاف أهل العلم في تكفير الخوارج، ناقلاً التكفير عن القاضي أبي بكر بن العربي في شرح الترمذي، لقوله ﷺ مخبراً عن الخوارج: يمرقون من الدين. ولقوله ﷺ: لأقتلنهم قتل عاد. وفي لفظ: ثمود، وكل منهما إنّما هلك بالكفر. ولقوله ﷺ: هم شر الخلق، ولا يوصف بذلك إلاّ الكفار. ولقوله ﷺ: إنّهم أبغض الخلق إلى الله تعالى. ولحكمهم على كل من خالف معتقدهم بالكفر والتخليد في النار، فكانوا هم أحقّ بالاسم منهم. وحكاه أيضاً عن الشيخ تقي الدين السبكي، ونقل عن أكثر أهل الأصول من أهل السنة ذهابهم إلى أنّ الخوارج فسّاق، وأنّ حكم الإسلام يجري عليهم لتلفّظهم بالشهادتين ومواظبتهم على أركان الإسلام، وإنّما فسقوا بتكفير المسلمين مستندين إلى تأويلٍ فاسدٍ، وجرّهم ذلك إلى استباحة دماء مخالفيهم وأموالهم والشهادة عليهم بالكفر والشرك. ونقل عن الخطابي أنّه: أجمع علماء المسلمين على أنّ الخوارج مع ضلالتهم فرقة من فرق المسلمين، وأجازوا مناكحتهم وأكل ذبائحهم، وأنّهم لا يكفّرون ما داموا متمسكين بأصل الإسلام. ونقل عن القاضي عياض: كادت هذه المسألة أن تكون أشد إشكالاً عند المتكلمين من غيرها، حتى سأل الفقيه عبد الحق الإمام أبا المعالي عنها فاعتذر بأنّ إدخال كافرٍ في الملة وإخراج مسلمٍ عنها

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي ج ٢ ص ٧٥.

عظيم في الدين، قال: وقد توقف القاضي أبو بكر البلاقاني قال: ولم يصرّح القوم بالكفر وإنّما قالوا أقوالاً تؤدي إلى الكفر[١].

ولعمري لقد توقفوا في تكفير الخوارج، مع أنّهم حاربوا أمير المؤمنين عليه السلام وكفّروه، ولم يتوقف بعضهم في تكفير من سب بعض الصحابة، مع أن الحرب أشد من السب.

وقد حكى البهوتي الحنبلي في كشاف القناع عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وطائفة من أهل الحديث إلى أنّهم كفارٌ مرتدون حكمهم حكم المرتدين[٢].

## تكفير الصوفية:

اشتهر عن ابن تيمية وأتباعه من الوهابيين القول بتكفير الصوفية، وطوائف أخرى من المسلمين، حتى أنّهم لم يتحرزوا عن تكفير أشخاصٍ بأعيانهم، مثل ابن عربي وغيره، واشتهر ذلك أيضاً عن جملةٍ من علماء الإمامية. إلا أنّ طوائف أخرى من المسلمين رفضوا التكفير. والمشكلة هنا ليست في انعدام الضابطة العقائدية، بل في فهم كلام الصوفيين والعرفانيين، فإنّنا لو اعتمدنا في فهم كلماتهم على المعاني التي نعرفها للألفاظ التي يستعملونها لوجدنا تلقائياً انطباق الضابطة العقائدية للتكفير عليهم، لكن لو اعتمدنا المعاني التي يريدونها هم من تلك الألفاظ لاختلف الأمر، فيعود البحث إلى تحديد مراد المتصوفة والعرفانيين من مصطلحاتهم، وهم يعلنون أنّ لهم مصطلحاتهم التي تختلف مداليلها عن المعاني التي اعتاد الناس عليها، خاصةً مثل لفظ وحدة الوجود، ونحوه.

---

(١) نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار لابن تيمية ـ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ج ٧ ص ١٤٧.

(٢) كشاف القناع ج: ٦ ص: ١٦١.

ومن هنا قال بعض علمائنا: حسن الظن بهؤلاء القائلين بالتوحيد الخاص والحمل على الصحة المأمور به شرعاً، يوجبان حمل هذه الأقوال على خلاف ظاهرها، وإلاّ فكيف يصحّ على هذه الأقوال وجود الخالق والمخلوق، والآمر والمأمور والراحم والمرحوم؟[١].

نعم هناك طائفةٌ من مدعي التصوف، أو مدعي العرفان ربما قالوا كلاماً له لوازم فاسدةٌ تستدعي الكفر، ملتفتين إلى تلك اللوازم، كالقول بالاتحاد والحلول ونحو ذلك مما لا شك في كفر قائله، وهؤلاء لا نزاع في كفرهم بين علماء الإسلام قاطبة، مهما كان انتماؤهم المذهبي، إماميين كانوا أم غيرهم. ولقد كان الإمام علي عليه السلام من أشدّ المحاربين لأمثال هؤلاء، وهكذا كان حال أئمتنا عليهم السلام الآخرين. إنّما البحث فيمن له كلام حمّال وجوه، يمكن حمله على الوجه الذي لا يستلزم كفراً، سواءً أصوّبنا الكلام أم خطأناه، وسواءً أأبحناه أم حرمناه.

وبعض العرفانيين والمتصوفة قد يظهر منهم دعوى علم الغيب، فيندرج ذلك في النزاع المعروف حول صحة دعوى علم الغيب، وهل تنافي القرآن الكريم أم لا تنافيه، مع أنّ مدعي العلم بالغيب لا يرى نفسه منافياً للقرآن الكريم، بل يميز بين العلم الذاتي بالغيب من دون تعليم من الله تعالى، وبين العلم بالغيب بتعليمٍ منه تعالى، مثل العلم بالغيب الحاصل للأنبياء بالوحي أو الإلهام، وبعضَ الأولياء الذين قد يحصل لهم مثل هذا العلم بنحوٍ من أنحاء الإلهام. وادّعاء المنافاة المطلقة للعلم بالغيب كيفما كان سببه مع القرآن الكريم إدّعاء باطل، وعلى فرض أنّه ادّعاءٌ صحيحٌ في واقع الأمر فهو لا يكفي للتكفير، والبناء على أنّ مدعي العلم مكذبٌ بالقرآن، لأنّ فهمك ليس حجةً عليه، وما لم تقم الحجة عليه في معنى

(١) مستمسك العروة ـ السيد محسن الحكيم، ج ١ ص ٣٩١.

الآيات ليس لك أن تعده من المكذبين الكافرين، فكيف إذا كانت الحجة معه على عدم المنافاة.

نعم جملةٌ من مدعي العلم بالغيب كاذبون في دعواهم، يدعون ذلك لاستدراج الضعفاء، وتكثير الأتباع، ولا يرتبط هذا بالتكفير، بل بالهداية والضلال.

أما ما يدعيه بعض المتصوفة من سقوط التكاليف الشرعية بحقه، فهو من الكفر قطعاً، باتّفاق الآراء، لأنّه لا أكمل من رسول الله ﷺ، ومع ذلك كان يلتزم بالشريعة، فشمول الشريعة لكلّ شخصٍ مهما كانت مرتبة كماله من الضروريات الثابتة لكل مسلم، فلا ينفي الشمول إلاّ رادٌّ للقرآن والسنة النبوية.

ولو كان المجال يتّسع لعرضٍ تفصيليٍّ لما كفر به بعض الأعاظم من العرفانيين والمتصوفة والدفاع عنه كابن عربي، وغيره، لفعلنا لكن المجال لا يتسع لذلك، وقد دونت في ذلك الكتب الكثيرة فليراجعها من أراد التفصيل فيها. ويمكنك من خلال المراجعة التأكد من أنّ المشكلة هي في الغالب مشكلة فهم المصطلحات، لا غير، كما نصّ على ذلك جماعة من علمائنا الإمامية، وجمع من علماء أهل السنة[١].

## تكفير الشيعة:

وقد كفّر الشيعة عموماً، والإمامية خصوصاً قومٌ من علماء أهل السنة. وقد كانوا في البداية يكفّرون الغلاة منهم، ثم صاروا يكفرون كل من سموهم بالروافض، ثم ترقوا فصاروا يكفّرون كل الإمامية. وسيأتي الكلام حول الغلاة، لكن لم يظهر وجه تكفير مطلق الروافض، أو مطلق الإمامية.

(١) راجع على سبيل المثال: إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي الشافعي ج ٤ ص ١٥١.

ففي أحكام القرآن للجصاص، نقل لكلام أبي حنيفة وأبي يوسف أنّهما كانا يرضيان شهادة أهل الأهواء إذا كانوا عدولاً إلاّ صنفاً من الرافضة يقال لهم الخطابية[١]. والخطابية فرقةٌ يكفرها حتى علماء الإمامية.

بينما نقل ابن قيم الجوزية، عن بعضهم لعن الرافضة مطلقاً من غير تفصيلٍ بين فرقةٍ وأخرى، ثم علّق على ذلك بأنّ الروافض على أقسام، فمنهم الجاهل المقلد فهذا لا يكفر ولا يفسق، ومنهم المتمكن من السؤال ومعرفة الحق فتركه فهذا مستحقٌ للعقاب، ومنهم من يسأل ويطلب ويعرف الحق فيتركه تعصباً فهذا فاسقٌ وفي تكفيره تفصيل[٢]. فقد جزم بأنّ الباحث لا بد وأنّ يصل إلى خطئه فإذا لم يتراجع فهو متعصب، ولم يحتمل ابن القيم أن يؤدي به البحث إلى حقّانيّة ما يذهب إليه. واللطيف أنّ بعض علماء الإمامية يقول الكلام نفسه عن علماء السنة فيقول إنّهم لو بحثوا لوصلوا إلى أنّ الحقّ عند غيرهم، لكنّهم لا يعترفون تعصباً.

ولو عاد أهل التكفير هنا إلى الضوابط التي وضعوها لأنفسهم في التكفير لعلموا أنّهم ضيعوها هاهنا، كما ضيعت في كثيرٍ من موارد التكفير كما أسلفنا. وقد تعرض السيد عبد الحسين شرف الدين لكل الموجبات التي بنى عليها مكفّرو الشيعة في تكفيرهم ونقضها واحدةً واحدة، فراجع ما ذكره في الفصول المهمة في تأليف الأمة.

وسأكتفي هنا بنقل ما قاله الجرجاني، والغزالي.

قال الجرجاني، وهو يعد الوجوه التي كفّر على أساسها الروافض:

**الأول**: إنّ القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن، والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيبٌ للقرآن وللرسول، حيث أثنى

(١) أحكام القرآن للجصاص ج: ٢ ص: ٢٣٤.
(٢) الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية، ج ١ ص ٢٥٤.

عليهم وعظمهم فيكون كفراً. قلنا: لا ثناء عليهم خاصةً، أي لا ثناء في القرآن على واحدٍ من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء قد اعتقدوا أنّ من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه، فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن. وأمّا الأحاديث الواردة في تزكية بعضٍ معينٍ من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد، فلا يكفِّر المسلم بإنكارها، أو تقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة، ولم توجد عندهم، فلا يلزم تكذيبهم للرسول.

**الثاني**: الإجماع منعقد من الأمة على تكفير من كفّر عظماء الصحابة، وكل واحدٍ من الفريقين يكفّر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً. قلنا: هؤلاء، أي من كفّر جماعةً مخصوصةً من الصحابة، لا يسلمون كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم، فلا يلزم كفره.

**الثالث**: قوله عليه السلام من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به (أي بالكفر) أحدهما. قلنا: آحاد، وقد أجمعت الأمة على أنّ إنكار الآحاد ليس كفراً، ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد أنّه مسلمٌ، فإنّ من ظن بمسلمٍ أنّه يهوديٌّ أو نصرانيٌّ فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالإجماع[1].

وقال الغزالي، ما خلاصته:

ولمقالتهم مرتبتان، إحداهما توجب التخطئة والتضليل والتبديع، والأخرى توجب التكفير والتبرّي. فالمرتبة الأولى، وهي التي توجب التخطئة والتضليل والتبديع، هي أن تصادف عاميّاً يعتقد أنّ استحقاق الإمامة في أهل البيت وأنّ المستحق اليوم المتصدي لها منهم، وأنّ المستحق لها في العصر الأول كان هو علي عليه السلام، فدفع عنها بغير استحقاق، وزعم مع ذلك أنّ الإمام معصومٌ عن الخطأ والزلل، فإنّه لا بدّ أن يكون

(١) شرح المواقف ـ القاضي الجرجاني مع شرح المير شريف ص ٣٣٢.

معصوماً، ومع ذلك فلا يستحل سفك دمائنا، ولا يعتقد كفرنا، ولكنّه يعتقد فينا أنّا أهل البغي زلّت بصائرنا عن درك الحق خطأً، إذ عدلنا عن اتّباعه عناداً ونكداً، فهذا الشخص لا يستباح سفك دمه، ولا يحكم بكفره لهذه الأقاويل، بل يحكم بكونه ضالاً مبتدعاً، فيزجر عن ضلاله وبدعته بما يقتضيه رأي الإمام، فأمّا أن يحكم بكفره ويستباح دمه بهذه المقالات فلا.
فإن قيل: هلا كفّرتموهم بقولهم أنّ مستحق الإمامة في الصدر الأول كان علياً دون أبي بكر وعمر ومن بعده، وأنّه دفع بالباطل، وفي ذلك خرقٌ لإجماع أهل الدين. قلنا: لا ننكر ما فيه من القحوم على خرق الإجماع، ولذلك ترقينا من التخطئة المجردة التي نطلقها، ونقتصر عليها في الفروع في بعض المسائل إلى التضليل والتفسيق والتبديع، ولكن لا تنتهي إلى التكفير، فلم يبن لنا أنّ خارق الإجماع كافرٌ، بل الخلاف قائمٌ بين المسلمين في أنّ الحجة هل تقوم بمجرد الإجماع، وقد ذهب النظام وطائفته إلى إنكار الإجماع، وأنّه لا تقوم به حجةٌ أصلاً، فمن التبس عليه هذا الأمر لم نكفّره بسببه، واقتصرنا على تخطئته وتضليله. فإن قيل: وهلا كفّرتموهم لقولهم إنّ الإمام معصوم، والعصمة عن الخطأ والزلل وصغير المآثم وكبيرها من خاصية النبوة، فكأنّهم أثبتوا خاصية النبوة لغير النبي ﷺ. قلنا: هذا لا يوجب الكفر، وإنّما الموجب له أن يثبت النبوة لغيره بعده، وقد ثبت أنّه خاتم النبيين، أو يثبت لغيره منصب النسخ لشريعته، فأمّا العصمة فليست خاصية النبوة، ولا إثباتها كإثبات النبوة، فلقد قالت طوائف من أصحابنا، العصمة لا تثبت للنبي من الصغائر، واستدلوا عليه بقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾، وبجملة من حكايات الأنبياء، فمن يعتقد في فاسقٍ أنّه مطيعٌ، ومعصومٌ عن الفسق لا يزيد على من يعتقد في مطيعٍ أنّه فاسقٌ، ومنهمكٌ في الفساد. ولو اعتقد إنسانٌ في عدلٍ أنّه فاسقٌ لم يزد على تخطئة من اعتقد في غير معصومٍ أنّه معصومٌ، كيف يحكم بكفره، نعم يحكم بحماقته واعتقاده أمراً يكاد يخالف المشاهد

من الأحوال، وأمراً لا يدل عليه نظر العقل ولا ضرورته. فإن قيل: فلو اعتقد معتقدٌ فسقَ أبي بكر وعمر وطائفة من الصحابة فلم يعتقد كفرهم فهل تحكمون بكفره. قلنا: لا نحكم بكفره، وإنما نحكم بفسقه وضلاله، ومخالفته لإجماع الأمة، وكيف نحكم بكفره ونحن نعلم أن الله تعالى لم يوجب على من قذف محصناً بالزنى إلا ثمانين جلدة، ونعلم أن هذا الحكم يشمل الخلق ؛ ويعمهم على وتيرة واحدة، وأنّه لو قذف قاذفٌ أبا بكر وعمر بالزنى لما زاده على إقامة حد الله المنصوص عليه في كتابه، ولم يدّعوا لأنفسهم التمييز بخاصيةٍ في الخروج عن مقتضى العموم. فإن قيل: فلو صرح مصرح بكفر أبي بكر وعمر ينبغي أن ينزل منزلة من لو كفّر شخصاً آخر من آحاد المسلمين أو القضاة والأئمة من بعدهم. قلنا: هكذا نقول فلا يفارق تكفيرهم تكفير غيرهم من آحاد الأمة والقضاة، بل أفراد المسلمين المعروفين بالإسلام إلاّ في شيئين، أحدهما في مخالفة الإجماع وخرقه فإن مكفر غيرهم ربما لا يكون خارقاً لإجماعٍ معتدٍّ به. الثاني أنّه ورد في حقهم من الوعد بالجنة والثناء عليهم، والحكم بصحة دينهم وثبات يقينهم، وتقدمهم على سائر الخلق أخبارٌ كثيرة، فقائل ذلك إن بلغته الأخبار، واعتقد مع ذلك كفرهم فهو كافرٌ لا بتكفيره إياهم، ولكن بتكذيبه رسول الله ﷺ، فمن كذّبه بكلمةٍ من أقاويله فهو كافر بالإجماع، ومهما قطع النظر عن التكذيب في هذه الأخبار وعن خرق الإجماع نزل تكفيرهم منزله سائر القضاة والأئمة وآحاد المسلمين. فإن قيل: فما قولكم فيمن يكفر مسلماً أهو كافرٌ أم لا؟. قلنا: إن كان يعرف أنّ معتقده التوحيد وتصديق الرسول ﷺ إلى سائر المعتقدات الصحيحة فمهما كفّره بهذه المعتقدات فهو كافرٌ، لأنه رأى الدين الحق كفراً وباطلاً، فأمّا إذا ظن أنّه يعتقد تكذيب الرسول أو نفي الصانع أو تثنيته أو شيئاً مما يوجب التكفير، فكفره بناء على هذا الظن فهو مخطئٌ في ظنه المخصوص بالشخص،

صادقٌ في تكفير من يعتقد ما يظن أنّه معتقدٌ هذا الشخص، وظن الكفر بمسلمٍ ليس بكفر، كما أن ظنّ الإسلام بكافرٍ ليس بكفر، فمثل هذه الظنون قد تخطئ وتصيب، وهو جهل بحال شخصٍ من الأشخاص، وليس من شرط دين الرجل أن يعرف إسلام كل مسلمٍ، وكفر كل كافرٍ، بل ما من شخصٍ يفرض إلاّ ولو جهله لم يضره في دينه، بل إذا آمن شخصٌ بالله ورسوله، وواظب على العبادات، ولم يسمع باسم أبي بكر وعمر، ومات قبل السماع مات مسلماً، فليس الإيمان بهما من أركان الدين حتى يكون الغلط في صفاتهما موجباً للانسلاخ من الدين، وعند هذا ينبغي أن يقبض عنان الكلام فإنّ الغوص في هذه المغاصة يفضي إلى إشكالات وإثارة تعصبات، وربّما لا تذعن جميع الأذهان لقبول الحق المؤيد بالبرهان لشدة ما يرسخ فيها من المعتقدات المألوفة التي وقع النشوء عليها والتحق بحكم استمرار الاعتياد بالأخلاق الغريزية التي يتعذر إزالتها[١].

فانظر إلى ما قاله هنا، فهو رغم تحامله على الشيعة من خلال زعمه أنّهم أهل ضلالٍ وفسق، إلا أنّه كان حريصاً على عدم التكفير، ثم يشير إلى أنّه مضطرٌ للتوقف عن الغوص في ذلك لأنّ الأذهان لا تتحمل ما يقوله من إصراره على عدم التكفير.

ثم قال: المرتبة الثانية المقالات الموجبة للتكفير، وهي أن يعتقد ما ذكرناه، ويزيد عليه، فيعتقد كفرنا واستباحة أموالنا وسفك دمائنا، فهذا يوجب التكفير لا محالة، لأنّهم عرفوا أنّنا نعتقد أنّ للعالم صانعاً واحداً قادراً عالماً مريداً متكلماً سميعاً بصيراً حياً ليس كمثله شيء، وأنّ رسوله محمدٌ بن عبد الله ﷺ صادقٌ في كلّ ما جاء به من الحشر والنشر

(١) فضائح الباطنية ج: ١ ص: ١٤٦.

والقيامة والجنة والنار، وهذه الاعتقادات هي التي تدور عليها صحة الدين، فمن رآها كفراً فهو كافرٌ لا محالة، فإنّ انضاف إلى هذا شيء مما حكي من معتقداتهم من إثبات إلهين، وإنكار الحشر والنشر وجحود الجنة والنار والقيامة، فكلّ واحدٍ من هذه المعتقدات موجبٌ للتكفير صدر منهم أو من غيرهم[١].

فانظر إلى مقالته هنا، فقد اعتمد على ما يحكى من معتقدات الشيعة، ممّا لن تجده في أي كتاب من كتبهم إلا إذا كان شخصاً يكفّره أهل الشيعة أنفسهم، فمن هو الشيعي الذي يقول بالإلهين، ومن هو الشيعي الذي ينكر الحشر والنشر، وينكر الجنة والنار والقيامة. اللهم إلا إذا كان يتحدث عن فرقٍ من الغلاة الذين كان كتّاب التاريخ يصرّون على تصنيفهم ضمن الشيعة، والشيعة منهم براء.

واعلم أنّ الشيعة لا يقولون بكفر أهل السنة بنحوٍ شاملٍ تام، وفيهم من يقول بكفر طوائف منهم، ومنهم من يقتصر في التكفير على أئمتهم، ولكنّ المعروف عند علماء الإمامية، ولن أتحدث هنا باسم كل الطوائف الشيعية، عدم تكفير الصحابة حتى الذين أخذوا الخلافة من علي عليه السلام، ولم يعملوا بالأحاديث التي يعتقد بها الإمامية، لأنّ ردّ الحديث لا يزيد عن كونه فسقاً، ولا يوجب أن يكون كفراً إلا إذا كان الرد تكذيباً.

## تكفير الغلاة:

والغلاة فرق، ولا شكّ في كفر من يعتقد ربوبية أمير المؤمنين عليه السلام وإن سمى نفسه شيعياً، أو إمامياً، وتكفير هذه الطائفة متسالمٌ عليه بين علماء الإمامية، لأنّه إن اعتقد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الله فهو كافرٌ بالله

---

(١) فضائح الباطنية ج: ١ ص: ١٥١.

تعالى، وإن اعتقد أنه مثل الله فهو مشرك[١].

إلا أنّ الغلاة على أقسام، وليسوا كلهم قائلين بربوبية الإمام علي عليه السلام، أو أي إمام آخر، بل فيهم من كان مؤمناً بالله تعالى، ولا يعتقد ألوهية أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنّهم تجاوزا الحدّ في الأنبياء والأئمة عليهم السلام، دون أن يصل إلى ذلك الحد، ففي هذه الحال لا يصح تكفيرهم، سواءً أخطّأناهم فيما قالوه أم وافقناهم عليه. وقد كان البعض يعد نفي السهو عن النبي صلى الله عليه وآله غلواً منكراً، وليس كذلك قطعاً، وهذا من أخطاء الشيخ الصدوق أحد علماء الإمامية أيضاً. كما أنّ البعض كان يعد من الغلو المنكر القول بالولاية التكوينية وليس كذلك قطعاً ما لم تبلغ حدّ التفويض الملازم لعزل الله تعالى عن ملكه، أو الألوهية[٢]. أمّا التفويض بدون العزل فهو وإن كان قولاً باطلاً، كما صرّح بذلك كثيرٌ من العلماء، ومنهم الإمام الخميني في كتاب الطهارة، والسيد الخوئي في كتاب الطهارة، والسيد الحكيم في المستمسك، وآخرون بل هو محل وافق بينهم، إلاّ أنّه لا يوجب التكفير. أمّا القول بأنّهم خالقون أو رازقون، ونحو ذلك من الصفات الّتي تكون من مختصات الله تعالى فلا يقوله إلاّ جاهلٌ يعذر فيه لجهله والشبهات الّتي غمرت عقله فلم يعرف الحق من الباطل، ولهذا لا يكفر.

ومن الأقوال التي قد يعدها البعض غلواً منكراً، تفضيل الأئمة عليهم السلام على الأنبياء، عدا رسول الله صلى الله عليه وآله، فإنّه لم يقل أحدٌ من الشيعة إلاّ بأفضلية الرسول صلى الله عليه وآله على سائر الخلق بما فيهم الأئمة عليهم السلام. ولك أن تناقشهم في تفضيلهم الأئمة عليهم السلام على الأنبياء، لكن لن يكون لديك مجالٌ

(١) راجع ما قاله المحقق الهمداني في مصباح الفقيه ص ٥٦٩، والإمام الخميني في كتاب الطهارة ص ٣٣٩، والسيد الحكيم في مستمسك العروة الوثقى ج ١ ص ٣٨٦، وغيرهم.
(٢) يمكن لمن يريد المزيد من التفصيل مراجعة كتابنا في الولاية التكوينية.

للتكفير، لأنّه لا دليل على أنّ الأنبياء أفضل من جميع الخلق إلى يوم القيامة، نعم الدليل موجود على أفضلية الرسول ﷺ. ولو كنت تملك دليلاً على أفضلية الأنبياء ولم يطّلع عليه أولئك فلن تكون الحجة قامت عليهم، ولربما لو طالبتهم بالدليل لقدّموه لك، ولأقنعوك بما عندهم.

## تكفير النواصب

وقد اشتهر عند الإمامية تكفير النواصب، وربما يحكى هذا أيضاً عن علماء بعض المذاهب السنية. والمقصود بالنواصب هنا الذين ناصبوا العداء لأهل البيت عليهم السلام، خلافاً للآيات القرآنية التي أمرت بمودتهم. وليس الناصبيّ مطلق سنيّ، أو مطلق مخالف للإمامية، فهذا تفسيرٌ لا يرضى به أهل البيت عليهم السلام، كما لم يرض به علماؤنا المحقّقون. ورواياتنا مشحونة بتكفير النواصب، مثل ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام: «عن المرأة العارفة هل أزوجها الناصب؟ قال عليه السلام: لا، لأنّ الناصب كافر»[1]، وما روي عنهم عليهم السلام «إنّ الله تعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وإنّ النّاصب لنا ـ أهل البيت ـ لأنجس منه»[2].

ومن أظهر مظاهر النصب، الخوارج، ويزيد وأتباعه كابن زياد، وعمر بن سعد، والشمر، الذين حاربوا الإمام الحسين عليه السلام، وقتلوه مع جمعٍ من أهل بيته، وسبَوا عياله. وكذا أبوه معاوية الذي سنّ سبّ أمير المؤمنين عليه السلام من على المنابر، وقتلَ الإمام الحسن عليه السلام.

قال السيد الگلبايگاني في نتائج الأفكار: إن المتيقن من الناصب هو العدو لآل محمد ﷺ وأهل البيت مع إظهار عداوته عداوةً دينية، لا كل اصطلاحاته[3].

---

(١) الاستبصار للشيخ الطوسي ج ٣ ص ١٨٤.
(٢) وسائل الشيعة للحر العاملي ج ١ ص ١٥٩.
(٣) نتائج الأفكار ج ١ للسيد الگلبايگاني ص ١٩٤.

وعلى هذا يخرج من يبغض آل محمدٍ لغرضٍ دنيويّ، وبهذا صرّح الگلبايگاني في مواضع من كتابه، وربما صحّ ذلك لأنّ البغض من دون تدينٍ بذلك، أي مع إقراره بأنّه مخالفٌ للشريعة ولما جاء به النبي ﷺ لا يزيد عن كونه فسقاً. وإذا كانت الأخبار الواردة عندنا في كفر الناصبي تشمل هذه العداوة الدنيوية، فيكون المقصود أنّه يقتل كالكافر، لا أنّه كافرٌ حقيقة. نعم ليس من النواصب من لم يعتقد إمامة الأئمة عليهم السلام وإن كان مخطئاً، ولا من نفى العصمة عنهم عليهم السلام.

والناصبي بالمعنى الذي ذكرناه، يناقض تصديقه بما جاء به النبي ﷺ ولو إجمالاً، لأنّ الناصبي الذي يرى أنّ النصب دينٌ، يكون مكذباً بما جاء به النبي ﷺ، نعم من كان معتقداً بمقامهم عليهم السلام ومع ذلك يعاديهم يكون باغياً، أو فاسقاً.

## تكفير منكري الإمامة

من الإمامية من تطرف فحكم بكفر كلّ المخالفين للإمامية فلم يعتقدوا إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، ومن تلاه من الأئمة عليهم السلام، مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام نفسه اعترف بإسلامهم، وهكذا سائر الأئمة عليهم السلام. فليس الاعتقاد بذلك شرطاً في الإسلام، فلا تسقط بعدم الاعتقاد حرمة دمائهم وأعراضهم وأموالهم، وحلية ذبائحهم، وقد كان أئمتنا عليهم السلام يحرّضون الإمامية على عشرة أهل السنة، ومؤاكلتهم كما ذكر ذلك السيد الخميني، وأضاف: ولم يكن ذلك لأجل التقية، وذلك واضحٌ لا يحتاج إلى مزيد تجشم. لكن اغتر بعض من اختلت طريقته ببعض ظواهر الأخبار وكلمات الأصحاب من غير غور إلى مغزاها، فحكم بنجاستهم وكفرهم، وأطال في التشنيع على المحقق القائل بطهارتهم بما لا ينبغي له وله، غافلاً عن أنّه حفظ أشياء هو غافل عنها[١].

---

(١) كتاب الطهارة ـ السيد الخميني ج ٣ ص ٣١٤.

وعلى كل حالٍ فقد تاه هؤلاء المكفرّون عن الضوابط العقائدية في التكفير، وضيّعوا على المسلمين، مثلهم مثل التكفيريين من المذاهب الأخرى، الكثير من المصالح، وسهلوا تسلط العدو علينا، والتلاعب بنا.

وقد تمسّك القائلون بنجاسة أهل الخلاف بروايات وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهي رواياتٌ لا تدل على ما يريدون، بل هي محمولةٌ على معانٍ غير الكفر الاعتقادي، كما أنّها معارضة بمثلها، وفي رواياتنا رواياتٌ مصرحةٌ بعدم التكفير، وإطلاق صفة المسلم عليهم، فحللت لنا ذبائحهم، وأسواقهم.

وأغرب ما استدل به بعض المتطرفين الذين لم يعد لرأيهم في هذه القضية في هذا العصر أي قيمة، أنّ المخالفين نواصب، فقد جعل جميع المخالفين معادين لأهل البيت عليهم السلام لمجرّد أنّهم يخطئونا في مذهبنا، وأنّهم يعتبروننا منحرفين عن الصواب، ضالّين، مع أنه لم تلق الحجة على أولئك المخالفين، خاصةً في مثل هذه العصور التي باتت فيها الحجة في غربةٍ شديدةٍ، لشدة ما دخل التاريخ من دس، ووضع أحاديث.

## خاتمة:

# التكفير وحديث افتراق أمّة الرسول ﷺ

كثيراً ما تعرضت كتب العلماء المسلمين، على اختلاف انتماءاتهم ومذاهبهم، لقضية «الفرقة الناجية»، ولحديث اختلاف الأمّة على ثلاثٍ وسبعين فرقة التي لن ينجو منها إلاّ فرقةٌ واحدة، والباقون في النار.

وقد لفت نظر العلماء في هذا الحديث أمران: بيان هذه الفرق الثلاث والسبعين، من جهة، ومعرفة تلك الفرقة الناجية من جهة أخرى. ومع أنّهم تحيّروا في تطبيق المذاهب الإسلامية على العدد المذكور في ذلك الحديث، إلا أنّ أهل كلّ مذهب اعتبروا أنفسهم أنّهم هم الفرقة الناجية، ومن عداهم في النار. ومن هنا تجد جرأة لدى كثيرٍ من أهل المذاهب على لعن وشتم سائر الفرق الّتي حكم على أهلها بالنار، من دون أن يلحظوا أيّ عذرٍ لدى أيّ فردٍ من أفراد تلك المذاهب الأخرى.

والحقيقة فإن مضمون هذا الحديث تتناقله الألسن، ويتداوله العوامّ فيما بينهم، حتى غدا من القضايا الأساسية في الفكر الإسلامي، والأحاديث البديهية في الفقه وعلم الكلام. فأحببت أن أطلع على هذه الحديث، لما له من دخل في قضية التكفير، إذ بعضهم ينطلق من هذا الحديث ليعتبر أنّ كلّ الفرق الأخرى خارجةٌ عن الإسلام، وفي أحسن الأحوال ضالةٌ مضلّة، مع أنّه ﷺ جعل كلّ الفرق من أمته، لم يخرجهم عنها، وليست أمّته إلاّ أمّة الإسلام.

ويدلّك على هذا التسالم، إرسال العلماء من كلّ الفرق والمذاهب هذا الحديث إرسال المسلمات على اختلاف ألفاظه.

فقد روى الشيخ الطوسي، من علماء الإمامية، عن رسول الله ﷺ أنه قال: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقةٌ ناجية والباقون في النار(١).

وعنه ﷺ قال: «ستفترق أمّتي ثلاثاً وسبعين فرقةً، واحدةٌ منها ناجية، واثنتان وسبعون في النار»(٢).

وقد ساق الشيخ الطوسي هذا الكلام في الموضعين لبيان عدم عصمة الأمّة عن الخطأ، وإلاّ لما افترقت، إلى هذا الحد.

وروى الكليني، من علماء الإمامية أيضاً، بسندٍ معتبرٍ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ اليهود تفرّقوا من بعد موسى عليه السلام على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقةٌ في الجنة، وسبعون فرقة في النار. وتفرّقت النّصارى بعد عيسى عليه السلام على اثنتين وسبعين فرقة، فرقةٌ منها في الجنة، وإحدى وسبعون في النار. وتفرّقت هذه الأمّة بعد نبيّها ﷺ على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودّتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النار، وفرقةٌ في الجنة، وستون فرقةً من سائر الناس في النار»(٣).

وروى الشيخ الصدوق، من علماء الإمامية، بسنَدٍ معتبرٍ أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحدٍ أربع مائة بابٍ ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه... (إلى أن يقول:) افترقت بنو إسرائيل على اثنتين

---

(١) الاقتصاد ـ الشيخ الطوسي ص ٢١٣.
(٢) الرسائل العشر ـ الشيخ الطوسي ص ١٢٧.
(٣) الكافي ـ الشيخ الكليني ج ٨ ص ٢٢٤.

وسبعين فرقة وستفترق هذه الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة[١].

وروى ابن الشيخ المفيد، وهو أيضاً من علماء الإمامية، بسنده عن أبي عقيل قال: كنّا عند أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليه فقال «لتفرقن هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، والذي نفسي بيده إنّ الفرق كلها ضالة إلاّ من اتّبعني وكان من شيعتي»[٢].

وفي بعض الأخبار أنّ ثلاث عشرة فرقةً يدّعون مودّة أهل البيت عليهم السلام، وهو ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن علي عليه السلام أنّه قال لرأس اليهود: على كم افترقتم؟ فقال: على كذا وكذا فرقة. فقال علي عليه السلام. كذبت يا أخا اليهود: ثم أقبل على الناس فقال: والله لو ثنيت لي الوسادة لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل القرآن بقرآنهم. أيّها الناس، افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، سبعون منها في النار، وواحدةٌ ناجيةٌ في الجنة، وهي التي اتبعت يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام! وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، إحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الّتي اتبعت شمعون وصي عيسى عليه السلام، وستفترق هذه الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقةٌ في الجنة، وهي الّتي اتّبعت وصي محمد صلى الله عليه وآله، وضرب بيده على صدره، ثم قال: ثلاث عشرة فرقة من الثلاث والسبعين كلّها تنتحل مودتي وحبي، واحدةٌ منها في الجنة وهم النمط الأوسط، واثنتا عشرة في النار[٣].

وروى الحاكم في مستدركه، بسنده عن عوف بن مالك، عن

(١) الخصال ـ الشيخ الصدوق ص ٦١٠، والقطعة من الحديث في ص ٦٣٦.

(٢) الأمالي ـ الشيخ المفيد ص ٢١٢.

(٣) الأمالي ـ الشيخ الطوسي ص ٥٢٣.

النبي ﷺ، أنه قال: تفترق أمّتي على بضعٍ وسبعين فرقةً، أعظمها فتنة على أمتي قومٌ يقيسون الأمور برأيهم فيحلّون الحرام ويحرّمون الحلال[١].

وقد صحّح الحديث على شرط الشيخين. وصحّحه أيضاً الهيثمي[٢].

وروى البيقهي بسنده عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنّه قال: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة. وتفرّقت النّصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة. وتفترق أمّتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة»[٣].

وروى الهيثمي بسنده عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ «تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقةً، كلّهن في النار إلا واحدة، قالوا وما تلك الفرقة؟، قال ما أنا عليه اليوم وأصحابي». رواه الطبراني في الصغير. وفيه عبدالله بن سفيان قال العقيلي لا يتابع على حديثه هذا، وقد ذكره ابن حبان في (الثقاة)[٤].

ولو أردنا أن نحصي كلّ من روى هذا الحديث لطال بنا المقام لهذا نقتصر على هذا المقدار، فليراجع من أراد التفصيل كتب الحديث[٥].

ولا ينافي هذه الروايات ما رواه الشيخ الطوسي بسنده عن سلمان الفارسي أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: تفترق أمتي ثلاث فرق: فرقة على الحق لا ينقض الباطل منه شيئاً، يحبّونني ويحبّون أهل بيتي، مثلهم كمثل الذهب الجيد كلما أدخلته النار فأوقدت عليه لم يزده إلاّ جودة. وفرقة على الباطل لا ينقص الحق منه شيئاً، يبغضوني ويبغضون أهل بيتي، مثلهم مثل

---

(١) المستدرك ـ الحاكم النيسابوري ج ٣ ص ٥٤٧.
(٢) مجمع الزوائد ـ الهيثمي ج ١ ص ١٧٩.
(٣) السنن الكبرى ـ البيهقي ج ١٠ ص ٢٠٨.
(٤) مجمع الزوائد ـ الهيثمي ج ١ ص ١٨٩.
(٥) راجع على سبيل المثال كنز العمال ـ المتقي الهندي ج ١ ص ٢٠٩، وج١١ ص ٣٠٩.

الحديد كلما أدخلته النار فأوقدت عليه لم يزده إلاّ شرّاً. وفرقة مدهدهة على ملّة السّامري، لا يقولون: لا مساس لكنهم يقولون: لا قتال، إمامهم عبد الله بن قيس الأشعري[١].

فإنّه يمكن إرجاع الفرق الاثنتين والسبعين إلى هاتين الفرقتين المقابلتين للفرقة التي هي على الحق، وهما الفرقة التي هي على الباطل، والفرقة المذبذبة.

كما لا ينافيه أيضاً ما رواه ابن حنبل، بسنده عن أبي سعيدٍ الخدري، عن النبي ﷺ قال: تفترق أمّتي فرقتين، فتمرق بينهما مارقة فيقتلها أولى الطائفتين بالحق[٢].

فإنّ الملحوظ في هذه الرواية مرحلةٌ زمنيةٌ معينةٌ، ولا تتحدث عن حال الأمّة في مستقبلها السياسي والديني.

وعلى كل حالٍ فلم يشكّك أحدٌ في حديث افتراق أمّته ﷺ إلى ثلاثٍ وسبعين فرقة، وقد ادّعى ابن البطريق الإجماع من كافة أهل الإسلام على هذا الخبر عن النبي ﷺ. وإن فسّر الفرقة النّاجية بالفرقة التي تمسّكت بالثقلين عملاً بقوله ﷺ: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلّوا»، فصار التمسك بهما، هو طريق النجاة، وترك التمسك بهما هو طريق الضلال[٣].

وادّعى غير واحدٍ تواتر هذا الحديث، مثل السيد نعمة الله الجزائري[٤].

---

(١) الأمالي ـ الشيخ المفيد ص ٢٩.
(٢) مسند أحمد ـ الإمام أحمد بن حنبل ج ٣ ص ٧٩، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، ج ٨ ص ١٨٧.
(٣) العمدة ـ ابن البطريق ص ٧٤.
(٤) نور البراهين ـ السيد نعمة الله الجزائري ج ١ ص ٦٠.

وقد اختلف الرواة في بعض ألفاظ الحديث، كالاختلاف في تحديد عنوان الفرقة الناجية، وكالاختلاف في تحديد توصيف الفرق الأخرى، قال بعض من تعقب هذا الحديث في كتب أهل السنة:

وجاءت بألفاظٍ مختلفة، إلاّ أنّها كلّها تؤدي معنى واحداً، وإليك بعضاً منها:

١ ـ أخرج الترمذي ـ واللفظ له ـ وأبو داود وابن ماجة والحاكم وأحمد بن حنبل والدارمي وابن حبان وابن أبي عاصم والسيوطي وغيرهم، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «تفرّقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، أو اثنتين وسبعين فرقة، والنّصارى مثل ذلك، وتفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة»[1].

٢ ـ وأخرج الترمذي والحاكم وغيرهما عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله ﷺ: «ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، حتى إن كان منهم من أتى أمّه علانية لكان في أمّتي من يصنع ذلك، وإنّ بني إسرائيل تفرّقت على اثنتين وسبعين ملّة، وتفترق أمتي على ثلاثٍ وسبعين ملّة، كلّهم في النار إلا ملّةً واحدة. قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي»[2]. وعند الحاكم: قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي.

---

(١) في هامش الكتاب تعداد مصادر الحديث باللفظ المذكور على النحو التالي: سنن الترمذي ٥ / ٢٥ ح٢٦٤٠ قال الترمذي: حديث حسن صحيح. سنن أبي داود ٤ / ١٩٧ ح ٤٥٩٦. صحيح سنن أبي داود ٣ / ٨٦٩ ح ٣٨٤٢. سنن ابن ماجة ٢ / ١٣٢١ ح ٣٩٩١. صحيح سنن ابن ماجة ٢ / ٣٦٤ ح ٣٢٢٥. سنن الدارمي ٢ / ٦٩٠ ح ٢٤٢٣. مسند أحمد بن حنبل ٢ / ٣٣٢، ٣ / ١٢٠. المستدرك ١ / ٦، ١٢٨. الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان ٨ / ٢٥٨ ح ٦٦٩٦. كتاب السنة ١ / ٣٣ ح ٦٦. السنن الكبرى ١٠ / ٢٠٨. الجامع الصغير ١ / ١٨٤ ح ١٢٢٣. صحيح الجامع الصغير ١ / ٢٤٥ ح ١٠٨٢، ١٠٨٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة ١ / ٣٥٦ ح ٢٠٣.

(٢) في هامش الكتاب تعداد لمصادر الحديث باللفظ المذكور: سنن الترمذي ٥ / ٢٦ ح ٢٦٤١. شرح السنة ١ / ٢١٣. مشكاة المصابيح ١ / ٦١ ح ١٧١. المستدرك ١ / ١٢٨.

٣ ـ وأخرج أبو داود وابن ماجة وأحمد والهيثمي وابن أبي عاصم والسيوطي وابن حجر والتبريزي والألباني وغيرهم عن معاوية وغيره، قال: ألا إنّ رسول الله ﷺ قام فينا فقال: ألا إنّ من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملّة، وإنّ هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين: اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة[١].

إلى غير ذلك من الأحاديث المتقاربة في اللفظ والمعنى مع ما ذكرناه[٢].

ولشدة الأثر الذي ترتّب على هذا الحديث، كثر الوضع في بعض تفصيلاته وتفسيراته، نذكر على سبيل المثال، ما ذكره صاحب تذكرة الموضوعات:

فقد نقل عن اللآلئ أنّ لا أصل لخبر: «تفترق أمّتي على سبعين، أو إحدى وسبعين، كلّهم في الجنة إلاّ فرقةً واحدة، قالوا يا رسول الله من هم؟ قال الزنادقة وهم القدرية». ونقل عن المقاصد أنّه لم ير: «الزندقة مجوس هذه الأمة». ونقل عن القزويني أنّ حديث «القدرية مجوس هذه الأمة إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» موضوع من حديث المصابيح، وكذا «صنفان من أمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب، القدرية والمرجئة»[٣].

---

(١) في هامش الكتاب تعداد لمصادر الحديث باللفظ المذكور: سنن أبي داود ٤ / ١٩٨ ح ٤٥٩٧. صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣ / ٣٨٤٣، سنن ابن ماجة ٢ / ١٣٢٢ ح ٣٩٩٢، ٣٩٩٣ صححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجة ٢ / ٣٦٤ ح ٣٢٢٦، ٣٢٢٧. مسند أحمد بن حنبل ٣ / ١٤٥، مجمع الزوائد ٧ / ٢٥٨. كتاب السنة ١ / ٣٣ ح ٦٥. مشكاة المصابيح ١ / ٦١ ح ١٧٢. الدر المنثور ٢ / ٢٨٦ في تفسير ٣: ١٠٣. المطالب العالية ٣ / ٨٧ ح ٢٩٥٦. الجامع الصغير ١ / ٥١٦ ح ٢٦٤١. سلسلة الأحاديث الصحيحة ١ / ٣٥٨ ح ٢٠٤، ٣ / ٤٨٠ ح ١٤٩٢.

(٢) مسائل خلافية حار فيها أهل السنة ـ الشيخ علي آل محسن ص ٢٣٧.

(٣) تذكرة الموضوعات ـ الفتني ص ١٥، وله في ذلك نقل كثير مما تم وضعه مما له علاقة بهذا الباب. راجع أيضاً ضعفاء العقيلي ـ العقيلي ج ٤ ص ٢٠٩، والكامل ـ عبدالله بن عدي.

وعلى كلّ حالٍ يقع الكلام في أمرين: فقه الحديث، ومن هي الفرقة الناجية.

**أما فقه الحديث:**

فأسجّل أوّلاً أنّني لم أجد نصّاً واضحاً على تكفير كلّ من عدا الفرقة الناجية، بل غاية ما هنالك أنّ تلك الفرق في النار، وهذا لا يستلزم أن يكونوا في الدنيا محكومين بالكفر، وترتّب آثار الكفر عليهم، وكذا كونهم فِرَقاً بخلاف ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه. وفي بعضها أنّهم فِرَقٌ ضالةٌ، على ضلالٍ، أو على باطل، وهذا أيضاً لا يستلزم أن يكونوا في الدنيا محكومين بالكفر تترتب عليهم آثاره. نعم هناك حديثٌ جاء فيه أنّ الفرقةَ الناجيةَ هم الإسلام وجماعتهم، وهذه إمّا أن يكون المخاطَب فيها أمّة العرب لا أمّة الإسلام، إذ لم تأت تلك الجملة في سياق «تفترق أمّتي»، بل في سياق «وأنتم» فمن المحتمل أن يكون الخطاب فيها متوجّهاً إلى العرب، ويحتمل إلى المسلمين، وإذا كان المقصود المسلمين فالمعنى أنّ الفرقة الناجية هم المسلمون حقّاً، ومن عداهم ليسوا مسلمين حقّاً، وهذا لا يستلزم أن يكونوا في الدنيا بحكم الكافرين. وعلى كلّ حال فرغم تتبعي للحديث فلم أجد نصّاً صريحاً في الحكم بكفر من عدا تلك الفرقة الناجية.

بل استدلّ بعضهم بهذا الحديث على أنّ كلّ تلك الفِرَق مسلمةٌ، وأتباعها مسلمون، وهو ما حكاه البيهقي عن أبي سليمان الخطابي، قال: فيه دلالة على أنّ هذه الفرق كلّها غير خارجين من الدين إذ النبي ﷺ جعلهم كلهم من أمّته وفيه أنّ المتأوّل لا يخرج من الملّة وإن أخطأ في تأويله.

ومنهم من توقّف في هذا الحديث لما فيه من الحكم على الأكثرية بالهلاك والكون في النار وذلك ينافي الأحاديث الواردة في الأمّة بأنّها أمةٌ

مرحومةٌ وبأنّها أكثر الأمم في الجنة، منها حديث أنس عنه ﷺ «أمّتي أمّةٌ مرحومةٌ مغفورٌ لها، متابٌ عليها»، وغيره مما ملئت به كتب السنة من الأحاديث الدّالة على سعة رحمة الله لها[١].

فأجاب بعضهم بأنّ المراد بالأمّة فيه أمّة الدعوة لا أمّة الإجابة يعني أنّ الأمّة التي دعاها رسول الله ﷺ إلى الإيمان بالله والإقرار بوحدانيته هي المفترقة إلى تلك الفرق، وأنّ أمّة الإجابة هي الفرقة الناجية يريد بها من آمن بما جاء به النبيّ ﷺ فلا إشكال.

وقد استحسن الصنعاني على هذا الجواب، لولا أنّ الحديث نصّ على أنّ التي ستفترق إلى هذه الفِرَق هم «أمّتي»، وأمّته ﷺ لا يراد بها إلا أمّة الإجابة، كما أنّ الحديث واضحٌ في أنّ الأمّة ستفترق، وهذا يعني أنه حديث عن المستقبل، وهذا لا يتلاءم مع كون المراد أمّة الدّعوة، أضف إلى ذلك مقارنتهم في بعض الأحاديث باليهود والنصارى، وهما من أمّة الدعوة، ومن افترق من اليهود والنصارى إلى فِرَقٍ هم أمّة الإجابة لموسى عليه السلام، وعيسى عليه السلام[٢].

وأجاب الصنعاني[٣] بوجوهٍ، نذكر أهمّها، مع التعليق عليها إذا احتاج الأمر إليه:

أحدها أنّه يجوز أنّ هذه الفرق المحكوم عليها بالهلاك قليلةُ العدد لا يكون مجموعها أكثر من الفرقة الناجية فلا يتمّ أكثرية الهلاك فلا يردّ الإشكال.

وثانيها أنّ الحكم على تلك الفِرَق بالهلاك والكون في النار حكم

---

(١) افتراق الأمة ـ محمد بن إسماعيل الصنعاني ص ٥٦.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، ص ٦٦ فما بعدها.

عليها باعتبار ظاهر أعمالها وتفريطها كأنّه قيل كلّها هالكةٌ باعتبار ظاهر أعمالها محكومٌ عليها بالهلاك وكونها في النار ولا ينافي ذلك كونها مرحومةً باعتبار آخر من رحمة الله لها وشفاعة نبيّها وشفاعة صالحيها لطالحيها حديث والفرقة الناجية وإن كانت مفتقرةً إلى رحمة الله، لكنّها باعتبار ظاهر أعمالها يحكم لها بالنجاة لإيتائها بما أمرت به وانتهائها عما نهيت عنه.

وهذا الوجه ضعيفٌ ضعيف، فظاهر الحديث أنّهم في النار فعلاً.

والإنصافُ أنّ الإشكال من تلك الجهة غير واردٍ، لأنّ هذا حديث افتراق الأمة يدلّ على أنّ الأمّة المرحومة هي تلك الفرقة الناجية، فلا منافاة، وأمّا الأكثرية والأقليّة فلا أثر لها في البحث هنا.

وربما يكون افتراق الأمّة إلى هذا العدد قد لوحظ فيه آخر الزمان، وأنّه عندما يظهر الإمام المهدي عليه السلام يواجهه طوائف من المسلمين، فالفرقة الناجية هي التي تتبعه.

**أما الفرقة الناجية؟**

لقد ادّعت كل طائفةٍ أنها هي الفرقة الناجية دون غيرها، فكثر الأخذ والردّ بين علماء الطوائف، وساقت كل طائفة ما عندها من الأدلة. ومن المعلوم أنّه لا يمكن قبول كلام كل الطوائف في هذه المسألة، لأنّه يستلزم تكذيب الأحاديث الصحيحة السابقة التي نصّت على أنّ الناجية هي واحدة من كلّ الفِرَق، ثم إنّ اعتقاد ذلك يؤدّي إلى الوقوع في اعتقاد المتناقضات، فنعتقد أنّ أهل السنة هم الناجون دون غيرهم، والمعتزلة والخوارج والشيعة وغيرهم كذلك، وهذا واضح الفساد.

وقد سلك بعض السنة، كبعض الشيعة مسلكاً عجيباً في بيان أنّهم الفرقة الناجية، ففي تفسير القرطبي: عن أبي الفرج الجوزي أنه قال: فإن

قيل هذه الفرق معروفة فالجواب أنّنا نعرف الافتراق وأصول الفرق وأنّ كلّ طائفةٍ من الفِرَق انقسمت إلى فِرَق وإن لم نحط بأسماء تلك الفِرَق ومذاهبها فقد ظهر لنا من أصول الفِرَق الحرورية والقدرية والجهمية والمرجئة والرافضة والجبرية. وقال بعض أهل العلم أصل الفرق الضالة هذه الفرق الست وقد انقسمت كل فرقةٍ منها اثنتي عشرة فرقةً فصارت اثنتين وسبعين فرقة، ثم ساق كلام أهل الفرق ومعتقداتهم[١].

وقال الإيجي في المواقف: وأمّا الفرقة المستثناة الذين قال فيهم: هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي، فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة، ومذهبهم خالٍ من بدع هؤلاء... ثم ساق عقائد أهل السنة[٢].

وقال بعض الإمامية: والضرورة قاضيةٌ بأنّ كلّ فرقةٍ تدّعي أنّها الحقّ وأنّها الفرقة الناجية، ولا يجوز أن يقال: جميع المسلمين كلّهم على الحقّ، لأنّ النبي المبعوث بهذا الدين جعل الحقّ مع فرقةٍ واحدةٍ من ثلاثٍ وسبعين، ولا يجوز التقليد لفرقةٍ دون أخرى، فإن ذلك ترجيحٌ من غير مرجح، فوجب على كل واحدٍ النظر في أديان المسلمين واتباع الحقّ المبين، والإعراض عن متابعة دين الآباء والأمهات، كما هي طريقة أهل السنة. فنقول: لمّا وقفت على المذاهب الفاسدة والآراء الكاسدة التي سبقت إليها الإشارة، يشهد كل عاقلٍ بملاحظة أباطيلهم وأكاذيبهم مع قصر النظر عن البراهين العقلية النقلية على فسادها أنّها رديّة خارجة عن دين الإسلام. ولكنّ الشأن في بيان الأدلة على حقّيّة مذهب الإمامية على ما وصل إلينا من طرقهم وصحاحهم المعتبرة، إذ إقامة الحجّة على خلافة الأئمة الاثني عشر من طريقتنا لا يوجب إلزام الخصم، إذا ما انفرد به أحد

---

(١) تفسير القرطبي ج: ٤ ص: ١٦٠.
(٢) المواقف، ص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

الخصمين لا يجب على الآخر التسليم والإذعان، بل لابدّ من إقامة المفحم. ثم ساق ما يرجح به مذهب الإمامية[١].

وهذا المنهج في إثبات الفرقة المحقّة باطل، فإنّه يعتمد سلفاً على حقّانية ما عليه القائل، ثم يقيس عليه بطلان المذاهب الأخرى، دون أن يقدم البرهان على ذلك، ولهذا أمكن أن تدّعي كلّ فرقةٍ أنّها الفرقة المحقّة، وأنّ مذهبها خالٍ من البدع، في الوقت الذي يتهمها آخرون بأنّها مليئةٌ بالبدع. وكلّ الفِرَق تزعم أنّها جمعت الآثار الصحيحة عن النبيّ ﷺ وأحواله وأفعاله وحركاته وسكناته بالنّقل الصحيح عن جهابذة الحديث وأئمة الدين. وكلّ الفِرَق تدّعي أنّها تقتفي آثارَ الرسول ﷺ وتتمسك بأحكامه المنقولة عنه بالنقل الثابت الصحيح، في الوقت الذي يتهمّها الآخرون بتخلّفها عنه ﷺ. ومن يدّعي أنّ سنّة الرسول ﷺ قد ظهرت لكلّ شخصٍ، يردّه آخر بأنّك وقعت ضحية أكاذيب، ونقلٍ خاطئ، وأنّ ما تدّعيه من سنّةٍ واضحةٍ هو سنّةٌ موضوعة، وهكذا، فكيف يمكن لشخصٍ أن يقنع آخر بأمثال هذه الكلمات التي هي أقرب إلى ادّعاءات واتّهامات.

والإنصاف أنّ الفِرَق لا يراد بها هنا مطلق الأتباع، بل أئمتها، فالذين هم في النار هم أئمة الفرق المخالفة للفرقة الناجية، أمّا الأتباع فليسوا محكومين بكونهم أهل النار على سبيل البتّ والجزم، بل هذا مرتبطٌ بالمعرفة، وبما قامت به الحجة عليهم فيه، كما دلّت عليه العقول والنقول، فلا تصادم هذه الأدلة هذا الحديث المتواتر. وربما يكون المراد بافتراق الأمّة إلى هذه الفرق ليس افتراقها إلى مذاهب، بل ربما تكون الفرقة الناجية خليطاً بين هذا وذاك، وأنّ العبرة بما حوته القلوب واستسلمت به لله تعالى قدر معرفتها به وبأحكامه، ولو كانت مخطئة، فيبعد أن يكون مناط الحكم

---

(١) طرائف المقال ـ السيد علي البروجردي ج ٢ ص ٢٨٨.

على امرئٍ بأنّه من أهل النار، من خلال مقارنة الشخص مع واقع الأمر، فقد يدخل النار جاهلٌ كما أشرنا وإن كان على خطأٍ، أو باطلٍ، فإذا كانت الفرقة الناجية إشارةً إلى أقوامٍ قد يكونون مشتتين في المذاهب، فإن الفرق الضالة قد تكون عبارةً عن مذاهب اعتقاديةٍ اتّضح لأهلها انحرافها عن الإسلام، وابتداعها فيه، وتلطّيها خلفه، وأنّها كلّها تتحدث باسم الإسلام. وإنّ نظرةً إلى واقعنا في هذه الأيام، والمذاهب التي تظهر باسم الإسلام والتي لا تنتمي إلى الفرق التي تذكر عادة في الملل والنحل يكشف لك عما قلناه، خاصة إذا بنينا على أنّ التقسيم هو بلحاظ آخر الزمان.

أمّا الفرقة من حيث هي فرقة، وأنّها على باطلٍ أو ضلال، فيجب أن يستند إلى أدلةٍ صحيحة، وهي ترتكز أساساً على الجانب العقائدي، وما شكّل أساساً من أسس المذاهب والفِرَق، فعلى العاقل عندما يسمع هذا الحديث أن يسرع للبحث عن الحق والحقيقة حتى لا يكون منتمياً إلى فرقةٍ باطلةٍ ضالة، وعليه أن لا يكتفي بما يطلق كفتوى أنّهم هم الفرقة المحقة، فعليه أن لا يصدّقني لمحض أنّني قلت له إنّنا الفرقة المحقّة، كما عليه أن لا يصدّق غيري في ذلك، بل عليه التمحيص وبذل الجهد، ولن ينفعه يوم القيامة أن يتكّل في بيان ذلك على من اتبعه وقلده، فيومئذ يتبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا، ما لم تستدرك التابع رحمة الله تعالى، ويكون له عذرٌ يعذره عنده تعالى فيما جهله، وضلّ عنه، فما كلّ ضالٌ في النار إلاّ من كان على ضلالةٍ لا يعذر فيها.

وعلى كل حالٍ فقد تبيّن لك أن هذا الحديث لا يصح جعله قاعدة للتكفير، فهذا تحريف له عن موضعه وعن معناه. وتبين لك أنّ ظاهرة التكفير ظاهرةٌ شيطانيةٌ، إلاّ في موارد محددةٍ قليلةٍ لن تكون لو تقيدت بمواردها ظاهرةً شيطانية، بل سيكون الحكم التكفير فيها، فيما لو طال

بعض أبناء المسلمين، حكماً استثنائياً، وإنّما يصير ظاهرةً شيطانيةً عندما يطال الأمّة بغالبيتها أو بأكثريتها. علينا، كما قلنا في المقدمة أن نبحث عن الشيطان في كلّ هذا، فقد يكون الشيطان راوياً وضع أحاديث عن الرسول ﷺ. وقد يكون الشيطان في العصبيات والأحقاد التي تجعلنا نصدق ما لا يجوز تصديقه، ونفسر الأحاديث بغير مقصوده.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

# المصادر والمراجع


١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الكافي للكليني.

٣ ـ الأمالي ـ الشيخ المفيد.

٤ ـ الأمالي للشيخ الصدوق.

٥ ـ الخصال للشيخ الصدوق.

٦ ـ الإرشاد للشيخ المفيد.

٧ ـ المحاسن، للبرقي.

٨ ـ الأمالي للشيخ الطوسي.

٩ ـ الاستبصار للشيخ الطوسي.

١٠ ـ نهج البلاغة شرح الشيخ محمد عبده.

١١ ـ خصائص الأئمة للشريف الرضي.

١٢ ـ الفصول المهمة، الحر العاملي.

١٣ ـ مستدرك الوسائل، للميرزا النوري.

١٤ ـ وسائل الشيعة، طبعة دار الكتب الاسلامية.

١٥ ـ بحار الأنوار.

١٦ ـ صحيح البخاري.

١٧ ـ صحيح مسلم.

١٨ ـ مسند ابن حنبل.

١٩ ـ السنن الكبرى للبيهقي.

٢٠ ـ المستدرك ـ الحاكم النيسابوري.

٢١ ـ مجمع الزوائد للهيثمي.

٢٢ ـ كتاب الأم للشافعي.

٢٣ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد.

٢٤ ـ تفسير علي بن إبراهيم القمي.

٢٥ ـ مجمع البيان، للشيخ الطبرسي.

٢٦ ـ تفسير الميزان.

٢٧ ـ شعب الإيمان للبيهقي.

٢٨ ـ تحفة الأحوذي.

٢٩ ـ أحكام القرآن للجصاص.

٣٠ ـ شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني، وحاشيته لأبي الحسن الشعراني.

٣١ ـ شرح فتح القدير.

٣٢ ـ الدر المنثور للسيوطي.

٣٣ ـ حلية الأولياء لأبي نعيم.

٣٤ ـ تفسير القرآن العظيم لابن كثير.

٣٥ ـ تفسير الطبري.

٣٦ ـ دلائل النبوة للبيهقي.

٣٧ ـ تحفة الأحوذي.

٣٨ ـ كنز العمال ـ المتقي الهندي.

٣٩ ـ العمدة ـ ابن البطريق.

٤٠ ـ تذكرة الموضوعات ـ الفتني.

٤١ ـ افتراق الأمة ـ محمد بن إسماعيل الصنعاني.

٤٢ ـ تفسير القرطبي.

٤٣ ـ حقائق الإيمان للشهيد الثاني.

٤٤ ـ أصول الدين، لأحمد بن محمد بن محمود بن سعيد (سيد).

٤٥ ـ المواقف وشرحها، للجرجاني والمير شريف.

٤٦ ـ قواعد العقائد للغزالي.

٤٧ ـ اعتقاد الإمام المبجل ابن حنبل.

٤٨ ـ رسالة القيرواني.

٤٩ ـ شرح قصيدة ابن القيم، أحمد بن إبراهيم بن عيسى.

٥٠ ـ تجريد الاعتقاد للشيخ نصير الدين الطوسي، مع شرحها للعلامة الحلي، بتحقيق الآملي.

٥١ ـ أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.

٥٢ ـ قواعد المرام لابن ميثم البحراني.

٥٣ ـ الديباج على مسلم ـ جلال الدين السيوطي.

٥٤ ـ قواطع الأدلة في الأصول.

٥٥ ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ القاضي عياض.

٥٦ ـ شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق.

٥٧ ـ فتح القدير للشوكاني.

٥٨ ـ الفصول المهمة للسيد شرف الدين.

٥٩ ـ الرسائل العشر ـ الشيخ الطوسي.

٦٠ ـ شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق.

٦١ ـ مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب.

٦٢ ـ فتح الباري ـ ابن حجر.

٦٣ ـ صحيح شرح العقيدة الطحاوية ـ حسن بن علي السقاف.

٦٤ ـ مسائل خلافية حار فيها أهل السنة ـ الشيخ علي آل محسن.

٦٥ ـ نور البراهين ـ السيد نعمة الله الجزائري.

٦٦ ـ الطرق الحكمية لابن قيم الجوزية.

٦٧ ـ الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري.

٦٨ ـ المحصول للرازي.

٦٩ ـ التمهيد لابن عبد البر.

٧٠ ـ الفواكه الدواني للشيخ أحمد بن غنيم النفراوي.

٧١ ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل لأبي بكر الباقلاني.

٧٢ ـ الغدير للأميني.

٧٣ ـ فضائح الباطنية للغزالي.

٧٤ ـ الاقتصاد ـ الشيخ الطوسي.

٧٥ ـ الخلاف ـ الشيخ الطوسي.

٧٦ ـ تذكرة الفقهاء (ط.ج) ـ العلامة الحلي.

٧٧ ـ فتح العزيز ـ عبد الكريم الرافعي.

٧٨ ـ مستند الشيعة للملا النراقي.

٧٩ ـ جواهر الكلام ـ الشيخ الجواهري.

٨٠ ـ بلغة الفقيه ـ السيد محمد بحر العلوم.

٨١ ـ كشف الغطاء ـ الشيخ جعفر كاشف الغطاء.

٨٢ ـ مستمسك العروة الوثقى، للسيد محسن الحكيم.

٨٣ ـ كتاب الطهارة، للشيخ الانصاري، طبعة قديمة.

٨٤ ـ مصباح الفقيه، آقا رضا الهمداني.

٨٥ ـ كتاب الطهارة ـ السيد الخميني.

٨٦ ـ كتاب الطهارة ـ السيد الخوئي.

٨٧ ـ نتائج الأفكار للسيد الگلبايگاني.

٨٨ ـ غنائم الأيام ـ الميرزا القمي.

٨٩ ـ القواعد في الفروع أو المنثور للزركشي.

٩٠ ـ الشرح الميسر على الفقهين الابسط والأكبر لأبي حنيفة.

٩١ ـ البحر الرائق لابن نجيم المصري.

٩٢ ـ حاشية رد المحتار ـ ابن عابدين.

٩٣ ـ الدر المختار للحصفكي.

٩٤ ـ بدائع الصنائع لأبي بكر الكاشاني.

٩٥ ـ كشاف القناع، لمنصور بن يونس البهوتي.

٩٦ ـ الشرح الكبير لعبد الرحمن بن قدامة.

٩٧ ـ إعانة الطالبين ـ البكري الدمياطي.

٩٨ ـ السيل الجرار للشوكاني.

٩٩ ـ كفاية الطالب.

١٠٠ ـ الإحكام لأبي الحسن الآمدي.

١٠١ ـ المحلى ـ ابن حزم.

١٠٢ ـ التقرير والتحبير، محمد بن محمد بن محمد بن سليمان الحنفي.

١٠٣ ـ نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار لابن تيمية ـ محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني.

١٠٤ ـ إرشاد الفحول، للشوكاني.

١٠٥ ـ المجموع ـ محيي الدين النووي الشافعي.

١٠٦ ـ المغني ـ عبدالله بن قدامة الحنبلي.

١٠٧ ـ الكافي في فقه ابن حنبل.

١٠٨ ـ الأشباه والنظائر، للسيوطي.

١٠٩ ـ روضة الطالبين ـ محيي الدين النووي الشافعي.

١١٠ ـ مغني المحتاج ـ محمد بن الشربيني الشافعي.

١١١ ـ كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه.

١١٢ ـ اجتماع الجيوش الإسلامية.
١١٣ ـ الإقناع ـ موسى الحجاوي.
١١٤ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد.
١١٥ ـ مواهب الجليل ـ الحطاب الرعيني.
١١٦ ـ الشرح الكبير، وهو شرح لمختصر خليل، لأبي البركات.
١١٧ ـ فتاوى مهمة.
١١٨ ـ الكامل ـ عبدالله بن عدي.
١١٩ ـ ضعفاء العقيلي.
١٢٠ ـ طرائف المقال ـ السيد علي البروجردي.
١٢١ ـ سير أعلام النبلاء للذهبي.
١٢٢ ـ تاريخ المدينة لابن شبه.
١٢٣ ـ تاريخ الطبري.
١٢٤ ـ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير.
١٢٥ ـ لسان العرب لابن منظور.
١٢٦ ـ تاج العروس للزبيدي.
١٢٧ ـ مجمع البحرين ـ الشيخ الطريحي.
١٢٨ ـ كتاب العين ـ الخليل الفراهيدي.
١٢٩ ـ الصحاح ـ الجوهري.
١٣٠ ـ مفردات غريب القرآن ـ الراغب الأصفهاني.

## الفهرس